





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

العقل

مدخل موجز

تأليف: جون ر. سيرل

ترجمة: أ.د.ميشيل حنا متياس





الفنون

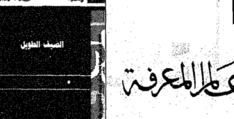
محمد قمبر.. عالم خاص

مهرجان الكويت الدولي العاشر للموسيقى

المترو.. قصور عامة الشعب

عالم الفكر

دراسات في الأدب



عالم المعرفة

الصيف الطويل









الثقافة العالمية



إبداعات عالمية

الإصدارات الدورية



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

343

العقل

مدخل موجز

تأليف: جون ر. سيرل

ترجمة: أ.د. ميشيل حنا متياس





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار امريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: *28613* ـ الصفاة ـ الرمز البريدي *13147*
دولة الكويت
تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978-99906 - 0 - 220 - 3

رقم الإيداع (٢٠٠٧/٠٤١)

العنوان الأصلي للكتاب

Mind

A Brief Introduction

by

John R. Searle

Oxford university press,New York, 2004

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

شعبان ١٤٢٨ - سبتمبر ٢٠٠٧

المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

المقدمة

لماذا كتبت هذا الكتاب؟

هناك عدة كتب تمهيدية حديثة في فلسفة العقل، وعدد منها يقدم تقريبا عرضا شاملا للنظريات، والحجج المعاصرة في هذا الحقل. والحقيقة أن عددا منها مكتوب بوضوح ودقة وذكاء ومعرفة علمية فائقة. إذن، ما الذي يبرر إضافة كتاب آخر إلى هذا الفيض من الكتب؟ طبعا، وعلى الأغلب، إن أي فيلسوف يبذل جهدا شاقا في دراسة موضوع لن يكون راضيا تماما عما كتبه شخص آخر في الموضوع نفسه، وأظن أنني فيلسوف نموذجي بهذا الخصوص ولكن، بالإضافة إلى رغبتي الاعتيادية في عرض اختلافاتي بالرأي، هناك سبب طاغ لرغبتي في كتابة مقدمة عامة لفلسفة العقل. جميع الأعمال التي قرأتها تقريبا تعتنق المقولات التاريخية الموروثة نفسها لوصف الظواهر العقلية، خصوصا الوعي، ويصحب هذه المقولات عدد من الافتراضات التي تهدف إلى وصف العلاقة التي تربط الوعي وظواهر عقلية أخرى بعضها مع بعض، ومع بقية العالم.

«لقد كانت تجاربنا البريئة قابلة للوصف، وكان من الصعب مقاومة التمييز بين المفردات التقليدية للعقلي والمادي»

المؤلف

هذه المجموعة من المقولات بالذات، والافتراضات التي تحملها هذه المقولات كصرة ثقيلة، لم تتعرض للتحدي قط، وهذه الحقيقة تبقي نار المناقشة مشتعلة. وهكذا تبقى النظريات المختلفة ضمن إطار مجموعة من الافتراضات الخاطئة. وكنتيجة لذلك نرى فلسفة العقل في موقع فريد بين المواضيع الفلسفية المعاصرة، حيث إن جميع النظريات ذات النفوذ المميز خاطئة. وعندما أتكلم عن هذه النظريات أعني أي نظرية تشمل «يّة» (ism) باسمها «أو اكتسبت صفة المذهبية». وهنا أفكر بالثنائية، الثنائية الوصفية والثنائية الجوهرية على حد سواء، والمادية والفيزيائية والحسابية والوظيفية والسلوكية والظاهرية المصاحبية epiphenomenalism والمعرفية والحذفية eliminativism والشمولية النفسية pan psychism ونظرية الوجه المزدوجة dual aspect theory والانبثاقية كما يتصورها الفلاسفة عامة. والذي يجعل هذا الموضوع بكامله أيضا أكثر إثارة للمشاعر هو أن عددا من هذه النظريات، خاصة الثنائية والمادية، تعبر عن قدر من الحقيقة. واحد من أهدافي هو محاولة لإنقاذ الحقيقة من الانجراف نحو الكذب falsehood. لقد حاولت تحقيق هذا الغرض جزئيا في أعمال أخرى، خاصة «اكتشاف العقل ثانية»، ولكن هذه هي محاولتي الوحيدة لكتابة مقدمة شاملة لموضوع فلسفة العقل بأكمله.

والآن ما هي على وجه التحديد هذه الافتراضات ولماذا هي كاذبة؟ لا يمكن تلخيصها بسرعة من دون مناقشة تمهيدية. الجزء الأول من الكتاب هو إلى حد كبير عرض لهذه الافتراضات والتغلب عليها. من الصعب تلخيصها لأننا نفتقر إلى مفردات حيادية لوصف الظواهر العقلية، لهذا علي أن أبتدئ باللجوء إلى تجاربنا. افترض أنك جالس إلى مائدة تفكر في الواقع السياسي المعاصر، في ما يحدث في واشنطن أو لندن أو باريس، وافترض أنك وجهت انتباهك إلى هذا الكتاب، وأنك قرأت حتى هذه النقطة. ولكي تدرك أهمية هذه الافتراضات، أقترح أن تقرص ساعدك الأيسر بيدك اليمنى. وافترض أنك تقدم على هذا الفعل قصدا، أي سنفترض أن قصدك your intention يسبب حركة يدك اليمنى بقرص ساعدك الأيسر. في هذه اللحظة ستشعر بألم معتدل، ويتميز هذا الألم تقريبا بالصفات البارزة التالية. ستشعر بوجوده ما دمت تختبره بصورة واعية، ولهذا بمعنى واحد للكلمة إن

هذا الشعور «ذاتي» تماما، وليس «موضوعيا». وعلاوة على ذلك، يتميز هذا الألم بصفة كيفية qualitative معينة. إذن يتميز الألم المدرك بهاتين الصفتين: الذاتية subjectivity والكيفية qualitativeness.

أريد أن يبدو كل ما قلته بريئا، وحتى مضجراً. لحد الآن أجريت ثلاثة أنواع من التجارب الواعية: التفكير في شيء ما، وفعل شيء ما قصديا، والشعور بإحساس معين. ما هي المشكلة؟ حسنا، الآن ألق نظرة على الأشياء حولك – الكراسي والطاولات والبيوت والأشجار. هذه الأشياء ليست بأي معنى «ذاتية». توجد كليا بصورة مستقلة بغض النظر عما إذا اختبرها المرء. وبالإضافة إلى ذلك، نعرف بصورة مستقلة أنها تتشكل كليا من جسيمات دقيقة تصفها الفيزياء الذرية، وأن الجسيم المادي خال من الصفة الكيفية، بما فيه الطاولة. إنها أجزاء من العالم توجد في العالم بصورة مستقلة عن تجارب المرء. والآن، إن هذا التباين البسيط بين تجاربنا والعالم الذين يوجد بصورة مستقلة عن تجاربنا يدعو إلى وصف معين، وبمفرداتنا التقليدية يمكن القول إن أفضل وصف طبيعي هو أن هناك فرقا بين العقلي mental من ناحية، والمادي أو الطبيعي material or physical، من ناحية أخرى. العقلي بوصفه عقليا ليس ماديا، والمادي بوصفه ماديا ليس عقليا. إن هذه الصورة البسيطة بذاتها هي التي تؤدي إلى مشاكل عدة، وأمثلتنا الثلاثة التي تبدو بريئة تمثل ثلاثا من أسوأ المشاكل. كيف يمكن للتجارب الواعية conscious experiences كتجربتك للألم أن توجد في عالم مركب من جسيمات مادية، وكيف لبعض من الجسيمات المادية، المفروض أنها موجودة في الدماغ، أن تسبب التجارب العقلية؟ (يطلق على هذه المشكلة اسم «مشكلة العقل والجسد»). ولكن حتى لو حصلنا على حل لهذه المشكلة فإننا لن ننجو من مشاكل اخرى، لأن السؤال الواضح الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن للحالات العقلية mental states الذاتية واللا جوهرية واللا مادية أن تسبب أي شيء مهما كان نوعه في العالم المادي؟ كيف يمكن لقصدك intention، الذي هو ليس جزءا من العالم المادي، أن يسبب حركة ذراعك؟ (يطلق على هذه المشكلة اسم «مشكلة السببية العقلية»). وأخيراً، أفكارك السياسية تثير مشكلة ثالثة عنيدة: كيف يمكن لأفكارك، المفروض أنها موجودة في رأسك، أن تشير إلى أو تمثل وقائع أو علاقات واقعية بعيدة،

إلى حوادث تجري في واشنطن أو لندن أو باريس؟ (يطلق على هذه المشكلة اسم «مشكلة القصدية»، حيث «قصدية» تعني توجه directedness أو حضور aboutness العقل.

لقد كانت تجاربنا البريئة قابلة للوصف، وكان من الصعب مقاومة التمييز بين المفردات التقليدية لـ «العقلي» و«المادي». تفترض هذه المفردات التقليدية الانفصال المتبادل بين العقلي والمادي، إلا أن هذا الانفصال سبب مشاكل لا حصر لها ساهمت في تدشين ألف كتاب عن هذا الموضوع. الناس الذين يقرون بوجود وعدم إمكان اختزال العقلي إلى أي عنصر آخر يميلون إلى التفكير في أنهم ثنائيون. ولكن يبدو لناس آخرين أن الإقرار بعنصر غير قابل للاختزال في الواقع يعني التخلي عن النظرة العلمية إلى العالم، ولهذا ينكرون وجود أي واقع عقلي كهذا. إنهم يعتقدون أنه يمكن اختزال العقل إلى عنصر مادي أو حذفه كليا، ويميلون إلى وصف أنفسهم بالماديين، ولكنني أعتقد أن كلا الطرفين يقترف الخطيئة نفسها.

سأحاول تجاوز هذه المفردات والاقتراحات، وبهذه الطريقة سأحاول حل أو تبديد المشاكل التقليدية. ولكن موضوعنا، فلسفة العقل، لا ينتهي عندما ننجز هذه المحاولة. بالعكس، تصبح دراسة هذا الموضوع ممتعة أكثر فأكثر. والآن ما يلي هو السبب الثاني لرغبتي في كتابة هذا الكتاب. إن معظم المقدمات لهذا الموضوع تعالج الأسئلة الكبيرة فقط، فهم يركزون الانتباه بالأكثر على مشكلة العقل والجسد، آخذين بعين الاعتبار مشكلة السببية العقلية، وإلى حد أقل مشكلة القصدية، ولكنني لا أعتقد أن هذه هي المشاكل الوحيدة المثيرة للاهتمام في فلسفة العقل. بعد الإجابة عن الأسئلة الكبيرة يمكننا عندئذ أن نجيب عن مجموعة الأسئلة المهملة والمثيرة للاهتمام الأكبر: كيف يقوم العقل بعمله بالتفصيل؟

وبصورة دقيقة، يبدو لي أننا في حاجة إلى معالجة أسئلة تتعلق بالبنية التفصيلية للوعي consciousness، وأيضا مغزى الأبحاث النيرولوجية neurological الحديثة في هذا الموضوع. أنا أكرس فصلا لهذه الأسئلة. وبعد حل اللغز الذي يحيط بإمكان القصدية عندئذٍ نستطيع الانتقال إلى دراسة البنية الواقعية للقصدية الإنسانية. وعلاوة على ذلك، يجب توضيح سلسلة من الأسئلة الأساسية بكل تأكيد قبل البدء بالتفكير في أننا نفهم عمل العقل



على أي حال. لا أستطيع معالجة هذا الكم الكبير من الأسئلة بكتاب واحد، ولكنني أخصص فصلا لكل من مشكلة الإرادة والحرية والعملية الواقعية للسببية العقلية وطبيعة ووظيفة العقل اللاواعي وتحليل الإدراك وتصور الذات، ولا أستطيع الخوض في تفاصيل كثيرة في كتاب تمهيدي، ولكن بإمكاني أن أعطيكم على الأقل فكرة أصلية عن عمق موضوع البحث، ذلك البحث الغائب من طرق معالجة هذا الموضوع في الكتب التمهيدية.

هناك تمييزان أريد أن يكونا واضحين في أذهانكم منذ البداية، لأنهما جوهريان لجدليتي، ولأن سوء فهمهما أدى إلى ارتباك فلسفي هائل. التمييز الأول هو بين ملامح features عالم مستقلة عن الملاحظ وملامح تعتمد على الملاحظ أو بالنسبة إلى الملاحظ. فكر بالأشياء التي قد توجد بغض النظر عما تفكر به أو تفعله الكائنات الإنسانية. بعض هذه الأشياء القوة والكتلة وجذب الجاذبية والنظام الكوكبي والتخليق والذرات الهيدروجينية. كل هذه الأشياء مستقلة عن الملاحظ؛ بمعنى أن وجودها لا يعتمد على المواقف attitudes الإنسانية: المال والملك والحكومة وألعاب كرة القدم والحفلات الليلية هي ما هي إلى حد كبير، لأننا نحن نفكر فيها بهذه الطريقة. كل هذه الأشياء نسبية للملاحظ أو تعتمد عليه (الملاحظ مقياس هويتها ـ المترجم). وبصورة عامة، العلوم الطبيعية تبحث في الظواهر المستقلة عن الملاحظ، بينما العلوم الاجتماعية تبحث في الظواهر التي تعتمد على الملاحظ. الأشخاص الواعون يصنعون الوقائع التي تعتمد على الملاحظ، أما الحالات العقلية للذات الواعية التي تصنع الوقائع فهي في حد ذاتها وقائع عقلية مستقلة عن الملاحظ. وهكذا قطعة الورقة التي أمسكها بيدي هي عملة فقط لأنني وناسا آخرين نعتبرها عملة. تعتمد العملة في وجودها على الملاحظ. ولكن واقعية اعتبارها كعملة لا تعتمد في حد ذاتها على الملاحظ. واعتبارها من جانبي، ومن جانب الآخرين كعملة هو واقعة مستقلة عن الملاحظ، وهذه الواقعة خاصة بنا نحن البشر.

أما في ما يتعلق بالعقل فإننا بحاجة إلى تمييز آخر بين القصدية الأصلية والحقيقية من ناحية، والقصدية المشتقة من ناحية أخرى. مثلا أمتلك في رأسي معلومات عن طريق الذهاب إلى سان جوزي San Jose. أمتلك مجموعة من المعتقدات الصادقة عن الطريق إلى سان جوزي. هذه المعلومات وهذه المعتقدات في داخلي أمثلة من القصدية الأصلية أو الجوهرية.

الخارطة الموجودة أمامي أيضا تحتوي على معلومات عن كيفية الذهاب إلى سان جوزي وتحوي رموزا وتعابير تشير إلى، أو هي عن، أو تمثل مدنا وطرقا عامة وما أشبه ذلك. ولكن المعنى الذي فيه الخارطة تحتوي على قصدية في شكل معلومات أو إشارة أو أمكنة أو تمثيلات هو معنى مشتق من القصدية الأصلية لصناع الخارطة والناس الذين يستعملونها جوهريا. الخارطة ليست سوى ورقة من السلولوزية مغطاة برسوم ووصمات حبرية، وإن كانت تحوي أي قصدية فإن هذه القصدية مكتسبة من القصدية الأصلية للبشر.

إذن علينا أن نتذكر دائما، أولا، التمييز بين الظواهر المستقلة عن الملاحظ والظواهر التي تعتمد على الملاحظ، وثانيا، التمييز بين القصدية الأصلية والقصدية المشتقة. إنهما مرتبطتان كل منهما بالأخرى بصورة منتظمة: القصدية المشتقة دائما تعتمد على الملاحظ.



I

اثنتا عشرة مشكلة في فلسفة العقل

هدف هذا الكتاب هو تعريف القارئ بفلسفة العقل، ولدي في هذا الهدف ثلاثة أغراض. أولا، أن يتفهم القارئ أهم القضايا والمناقشات المعاصرة في هذا الحقل، وأن يتفهم أيضا خلفيتها التاريخية. ثانيا، أريد ان أوضح، وفق اعتقادي، الأسلوب الصحيح في معالجة هذه المشكلات، كما أنني آمل أن أزود القارئ عددا من الأجوبة للأسئلة التي أثيرها. ثالثا، وأهم شيء، أود أن يتمكن القارئ من التفكير في هذه المشاكل وحده أو بعد قراءة هذا الكتاب. ويمكنني أن أعبر عن جميع هذه الأهداف في آن واحد بالقول إنني أحاول أن أكتب الكتاب الذي كنت أرغب في أن أقرأه، عندما ابتدأت التفكير في هذه المشكلات. انطلقت في هذه الكتابة من الاعتقاد الراسخ أن فلسفة العقل أهم موضوع في الفلسفة المعاصرة، وأن الآراء السائدة - الثنائية والمادية والسلوكية والوظيفية والحسابية والظاهرية المصاحبية - هي آراء كاذبة.

«بعض الفلاسفة الذين يظنون أننا نستطيع أن نفسر كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تسبب ظاهرة الوعي لا يدركون أن الوعي لا يمتلك قوة سببية خاصة به»

إحدى حسنات الكتابة عن العقل هي أنه ليست هناك ضرورة لتفسير أهمية هذا الموضوع، وقد يحتاج المرء إلى وقت طويل لأن يرى أن الأفعال القصدية في حد ذاتها illocutionary acts ومنطق الضرورة والاحتمال الكمي quantified modal logic مواضيع مهمة في الفلسفة، ولكن يمكن لكل شخص أن يرى مباشرة أن العقل مركزي في حياتنا. إن عمل العقل ـ الواعي واللاواعي، الحر وغير الحر في الإدراك والفعل، والفكر والشعور والتأمل والذاكرة وفي جميع الحالات الأخرى ـ لا يمثل ناحية من حياتنا بل، بمعنى خاص، حياتنا.

يواجه المرء مخاطر في كتابة كتاب من هذا النوع. فمن أسوأ الأشياء التي يمكن القيام بها هي أن توحي للقراء أنهم يفهمون شيئا بينما في الواقع لا يفهمونه، وأن شيئا تم *تفسيره* بينما في الواقع لم يُفسّر، وأن مشكلة انحلت بينما في الواقع لم تُحَل. أنا على وعي كامل بجميع هذه المخاطر، وفي ما يلي سوف أركز انتباهي على مجالات الجهل الإنساني ـ على مجالات جهلي وجهل الآخرين على حد سواء ـ بالإضافة إلى مجالات الفهم الإنساني. وأعتقد أن فلسفة العقل مهمة لدرجة أنها تبرر مواجهة هذه المخاطر. لقد أصبحت فلسفة العقل أهم موضوع في الفلسفة المعاصرة لعدة أسباب تاريخية مهمة. لقد تصدرت فلسفة اللغة الجزء الأكبر من القرن العشرين واحتلت مرتبة «الفلسفة الأولى»، وكثير من الفلاسفة رأوا أن مجالات فلسفية أخرى مشتقة من فلسفة اللغة وتعتمد عليها في حل مشكلاتها، وعلى نتائج وصل إليها الفلاسفة في هذه الفلسفة. ولكن مركز الانتباه الآن انتقل من اللغة إلى العقل. لماذا؟ حسنا، عدد لا بأس به من الفلاسفة العاملين في فلسفة اللغة يرون أن عددا كبيرا من الأسئلة هو حالات خاصة تتعلق بطبيعة العقل. استعمال اللغة ليس سوى تعبير أولي عن قدراتنا العقلية الأساسية، ولن نفهم بصورة كاملة كيف تقوم اللغة بوظائفها إن لم نفهم أولا نمط تأسيسها في قدراتنا العقلية. والسبب الثاني هو أننا مع تطور المعرفة شاهدنا حركة بين الفلاسفة غيرت رأيهم في أهمية نظرية المعرفة epistemology، فهم لا يعتقدون بعد الآن أنها الفرع المركزي في الفلسفة، وأنهم على استعداد للتفلسف بصورة جوهرية ونظرية وبنّاءة عوضا عن معالجة



مشكلات تقليدية معينة، كل على حدة. والوضع المثالي للبدء بهذه الفلسفة البناءة هو البداية في دراسة طبيعة العقل الإنساني. والسبب الثالث لمركزية العقل هو أنه بالنسبة إلى العديد منا، بمن فيهم أنا. إن السؤال المركزي في الفلسفة في بداية القرن الواحد والعشرين هو: كيف نفسر وجود الإنسان البارز كشخص واع ومسؤول وحر وعاقل وناطق واجتماعي وسياسي في عالم مكون، وفق قول العلم، تماما من جسيمات مادية لا عقلية ولا معنى لها؟ من نحن وكيف نتكيف مع بقية العالم؟ ما العلاقة بين الواقع الإنساني وبقية الواقع؟ ويمكن صياغة هذا السؤال بطريقة أخرى: ما معنى الإنسانية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نبتدئ بدراسة العقل، لأن الظواهر العقلية تشكل الجسر الذي يربطنا مع بقية العالم. والسبب الرابع لأولية فلسفة العقل هو ابتكار حقل جديد ـ العلم المعرفي cognitive science ـ وهدف هذا الحقل هو الغوص بعمق في طبيعة العقل أكثر بكثير مما كان معتادا في علم النفس التجريبي التقليدي. ولكن العلم المعرفي يحتاج إلى أساس في فلسفة العقل. وأخيرا، وأكثر جدلا، وصلت فلسفة اللغة إلى مرحلة من الركود النسبي بسبب بعض الأخطاء الشائعة بشأن ما يسمى مبدأ الخارجية externalism الذي يقول إن معاني الكلمات، ومنها محتويات العقل، لا توجد داخل العقل، بل هي علاقات سببية بين ما هو موجود في العقل والعالم الخارجي. لا نستطيع عرض هذه القضايا مرة أخرى هنا في هذا السياق، ولكن محاولات العجز في تفسير اللغة بناء على مبدأ «الخارجية» أدت إلى فترة خاملة في فلسفة اللغة، ولهذا حاولت فلسفة العقل أن تعوض عن هذا العجز. سأتطرق بالتفصيل إلى مبدأ الخارجية في الفصل السادس.

توجد صفة خاصة تميز فلسفة العقل عن فروع فلسفية أخرى. في معظم المواضيع الفلسفية لا يوجد خلاف كبير بين معتقدات المهني وآراء الطبقة المثقفة من الجمهور. ولكن في ما يخص القضايا المدروسة في هذا الكتاب نجد فرقا هائلا بين ما يعتقده معظم الناس وما يعتقده الخبراء المهنيون. أظن أن معظم الناس في العالم الغربي يعتنقون نوعا ما من الثنائية، يعتقدون أنهم مكونون من عقل، أو نفس، وجسد. وحتى أنني سمعت من بعض الناس شخصيا أنهم يتكونون من ثلاثة أجزاء جسد وعقل

ونفس. ولكن بكل تأكيد هذا الرأي ليس رأي المهنيين في الفلسفة أو علم النفس أو العلم المعرفي أو النيوروبيولوجي أو الذكاء الاصطناعي. وتقريبا من دون استثناء يقر الخبراء المهنيون في هذا الحقل بصيغة معينة من المادية، وسأحاول بذل جهد كبير في هذا الكتاب لتفسير هذه القضايا وحل المشكلات التي تثيرها.

لنفرض الآن أن العقل هو الموضوع المركزي في الفلسفة، وأن أسئلة أخرى كطبيعة اللغة والمعنى وطبيعة المجتمع وطبيعة المعرفة بطريقة أو أخرى هي جميعا حالات خاصة من ميزات العقل الإنساني. كيف علينا أن نبتدئ بدراسة العقل؟

أ- ديكارت وكوارث أخرى

في الفلسفة لا يمكن تجنب التاريخ. مثاليا، في بعض الأحيان أتمنى أن أعطي طلابي حقيقة السؤال وبعد ذلك أصرفهم. إلا أن هذا الأسلوب اللا تاريخي يعمل بكل تأكيد على إنتاج سطحية فلسفية. علينا أن نعرف كيف نشأت، تاريخيا، الأسئلة التي نعالجها ونوع الأجوبة التي قدمها أسلافنا لهذه الأسئلة. تبتدئ فلسفة العقل في العصر الحديث فعليا بأعمال رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650). لم يكن ديكارت أول شخص يعتنق آراء من هذا النوع، ولكن كان رأيه في العقل الأكثر تأثيرا بين ما يسمى الفلاسفة العصريين، أي فلاسفة القرن السابع عشر وما بعده. المفكرون يشرحون العديد من آرائه بصورة روتينية، وكثير من الناس، الذين لا يستطيعون حتى لفظ اسمه، يتقبل هذه الآراء بصورة غير نقدية. وأشهر مبدأ لديكارت هو الثنائية، المبدأ الذي يقول إن العالم ينقسم إلى نوعين من الجواهر substances أو الموجودات التي يمكن أن توجد بحد ذاتها. هذه الموجودات جواهر عقلية وجواهر مادية، يطلق في بعض الأحيان على نوع ثنائية ديكارت «ثنائية الجوهر» (١).

كان ديكارت يعتقد أنه من الضروري أن يكون للجوهر ماهية essence أو ميزة خاصة تضفي عليه نوع الجوهر الذي يتميز به كجوهر (وبالمناسبة إن كل هذه المفردات الاصطلاحية عن الجوهر والماهية مستمدة من أرسطو). إن ماهية العقل هي الوعي consciousness أو كما أسماها



«الفكر» thinking، وماهية الجسد هي كونه ممتدا بثلاثة أبعاد في المكان المادي، أو كما أسماه الامتداد extension. وعندما يقول ديكارت إن ماهية العقل هي الوعي فإنه يدعي أننا الكائنات التي هي نحن، لأننا كائنات واعية، وأننا دائما في حالة واعية أو أخرى، وأن وجودنا ـ كما هو نحن ـ ينعدم عندما نفقد حالة الوعي. على سبيل المثال، الآن عقلي يركز انتباهه بصورة واعية على كتابة الفصل الأول من هذا الكتاب، ولكن على الرغم من التغيرات التي تحدث لي عندما أتوقف عن الكتابة، مثلا، الشروع في العشاء، فإنني سأستمر في حالة وعي ما أو أخرى. ومن ناحية أخرى، عندما يقول ديكارت إن الجسد هو امتداد فإنه يدعي أن للأجساد أبعادا مكانية: الطاولة التي هي أمامي، وكوكب الأرض، والسيارة الموجودة في موقف السيارات كلها ممتدة أو منبسطة في المكان. وبمصطلح ديكارت اللاتيني، إن التمييز بين الشيء المفكر res cogitan والشيء الممتد res extensa (بالمناسبة، إن اسم ديكارت مشتق من الجذر اللاتيني Des Cartes: كارتيسيوس Cartesius ومعناها الكرت، ومرادف لهذا النعت باللغة الإنجليزية كلمة كارتيجي Cartesian).

كانت الثنائية الديكارتية مهمة في القرن السابع عشر لعدة أسباب، ومن أبرزها يبدو أنها فصلت مجال العلم عن مجال الدين. بدا أن هذه الاكتشافات العلمية في القرن السابع عشر تشكل خطرا على الدين التقليدي، حيث انتشرت مناظرات هائلة حول الخلاف الواضح بين الإيمان والعقل. وعمل ديكارت جزئيا، على الرغم من أن ذلك لم يكن كليا، على تهدئة حدة هذا الخلاف، وذلك فعليا بإعطاء العالم المادي إلى العلماء والعالم العقلي إلى اللاهوتيين. واعتبرت العقول نفوسا خالدة وموضوعا خارج نطاق البحث العلمي، بينما كان ممكنا لعلوم كالبيولوجيا والفيزياء وعلم الفلك أن تبحث في طبيعة الأجساد، وبالمناسبة أعتقد أنه يمكن للفلسفة أن تبحث في طبيعة العقل والجسد.

وفقا لديكارت، تظهر ماهية الشيء في كل صفة أو تغير يطرأ على الشيء، فالأجساد مبدئيا قابلة للانقسام اللامتناهي، أي يمكن تجزئتها مبدئيا بصورة لامتناهية إلى أجزاء أصغر فأصغر، وبهذا المعنى كل جسد قابل للدمار، غير أن المادة عامة غير قابلة للدمار تبقى كمية المادة في

الكون ثابتة. أما العقول، من ناحية أخرى، فهي غير قابلة للانقسام، أي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أصغر فأصغر، ولهذا لا يمكن تدميرها كما يمكن تدمير الأجساد. كل عقل نفس خالدة. إن الأجساد، بوصفها أشياء مادية، تخضع لقوانين الفيزياء، ولكن العقول تملك حرية الإرادة. كذات كل واحد منا هو أو هي عقلها، ولكن ككائنات إنسانية حية إننا موجودات مركبة من عقل وجسد. ولكن بالنسبة إلى كل واحد منا، الذات، الموجودة التي نشير إليها بكلمة «أنا» هي عقل مرتبط بطريقة ما مع الجسد. إن فيلسوف العقل غيلبرت رايل Gilbert Ryle الذي عاش في القرن العشرين استهزأ بهذا العنصر من تصور ديكارت ووصفه بمبدأ «الشبح في الآلة» ghost in the machine وفقا لهذا المبدأ، كل منا شبح (عقلنا) يسكن في آلة (جسدنا) [٢]. نعرف كلا من وجود ومضمون عقولنا بنوع خاص من الإدراك المباشر، ويختصر ديكارت تصوره لهذا الإدراك بأشهر جملة من فلسفته cogito, ergo sum: أفكر، إذن أنا موجود. قد تبدو هذه القضية كحجة مكونة من قضية «أفكر» ونتيجة «أنا موجود»، ولكني أعتقد أن ديكارت كان ينوي بهذه القضية أن يسجل نوعا من الإدراك الباطني لوجود ومحتويات العقل. بما أنه لا يمكن لي أن أخطئ بوجود وعيي أنا، إذن لا يمكن لي أن أخطئ بوجودي أنا، لأن كوني كائنا واعيا (أي التفكير)، أو العقل، هو جوهري. ولا يمكن لي أن أخطئ في ما يتعلق بمحتويات عقلي. إن يبدُ لي، على سبيل المثال، أنني أشعر بالألم فإنني فعلا أشعر بالألم.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن معرفة الأجساد بصورة مباشرة ولكن فقط بصورة غير مباشرة، وذلك باستنتاج وجودهم وصفاتهم من محتويات العقل. أنا لا أدرك الطاولة الموجودة أمامي، ولكنني، إذا أردنا الكلام بدقة، أدرك فقط تجربتي الواعية للطاولة، أي «فكرتي» عن الطاولة، واستنتج وجود الطاولة من حضور الفكرة. وبما أنني لست سبب فكرتي عن الطاولة، إذن علي أن أفترض أن الطاولة سببتها.

يمكن اختصار شرح العلاقة بين العقل والجسد بالنسبة إلى ديكارت بالرسم البياني التالي: إضافة إلى وجود الماهية فإن لكل جوهر سلسلة من التغيرات أو الخصائص، وتلك هي الأشكال التي تتخذها الماهية.

	الجواهر	
	العقل	الجسد
الماهية	التفكير	الامتداد
	(الوعي)	امتلاك أبعاد مكانية
الخصائص	شيء معروف مباشرة	شيء معروف بصورة غير مباشرة
	حر	مقيد
	غير قابل للانقسام	قابل للانقسام بصورة لا متناهية
	غير قابل للدمار	قابل للدمار

لقد أدت آراء ديكارت إلى مناظرات لا نهاية لها، ونحن ننصف إذا قلنا إن المشاكل التي تركها لنا أكثر من الحلول. وعلى الرغم من أنه موجز، إن الشرح الذي قدمته فورا للواقع الذي ينقسم إلى الواقع العقلي والواقع المادي يحتوي على سلسلة من المشكلات، وسندرس ثماني من هذه المشكلات التي شغلت بال ديكارت وأتباعه المباشرين.

١ـ مشكلة العقل والجسد

ما العلاقة، على نحو دقيق، بين العقلي والجسدي، وبصورة خاصة، كيف يمكن أن توجد علاقات سببية بينهما؟ يبدو من المستحيل أن يتحتم وجود علاقات سببية بين عالمين يختلفان كل الاختلاف كلاهما عن الآخر، العالم المادي للأشياء الممتدة والعالم العقلي أو الروحي للعقول أو النفوس. كيف يمكن لأي شيء في الجسد أن يسبب أي شيء في العقل، كيف يمكن لأي شيء في العقل أن يسبب أي شيء في الجسد؟ ومع ذلك، يبدو واضحا أننا نعرف أنه توجد علاقات سببية بينهما. نحن نعرف أنه إن داس أحد على قدمي فسوف أشعر بألم رغم أن دوسته على قدمي ليست سوى حادثة مادية في العالم المادي، وعلى الرغم من أن شعوري بالألم هو حادثة عقلية تحدث داخل نفسي. كيف يمكن لهذه الأشياء أن تحدث؟ وهناك مشكلة أخرى سيئة: يبدو أنه توجد علاقات سببية تسير بالاتجاه المعاكس. أقرر أن أرفع ذراعي، إن هذا القرار يحدث داخل نفسي الواعية، ولكن يا للعجب، انظر إن ذراعي

ترتفع نحو الأعلى. كيف يتسنى لنا أن نفكر في أن شيئا كهذا يمكن أن يحدث؟ كيف يمكن لقرار في نفسي أن يسبب حركة شيء مادي في العالم كجسدي؟ هذه أشهر مشكلة تركها لنا ديكارت، وتسمى عادة «مشكلة العقل والجسد». كيف يمكن أن توجد علاقات سببية بين الاثنين؟ كثير من فلسفة العقل بعد ديكارت تتعلق بهذه المشكلة، ومازالت تتصدر المشاكل في الفلسفة المعاصرة رغم كل التقدم الذي حصل عبر القرون. أعتقد أن لها حلا فلسفيا عاما واضحا، وسأشرحه في ما بعد، ولكني أريد أن أخبركم مسبقا أن العديد من زملائي، ربما معظمهم، يختلفون معي بشدة عندما أدعي أن لدينا حلا جاهزا لمشكلة ديكارت.

هناك في الواقع فئتان من المشكلات، كيف يمكن لأي شيء مادي أن يسبب حادثة داخل نفسي التي هي شيء غير مادي، وكيف يمكن لحوادث في نفسي أن تؤثر في العالم المادي؟ لقد طرأ تحول على السؤال الأول في القرن والنصف الماضيين بصورة ليس بوسع ديكارت أبدا أن يقبلها. ففي صيغتها العصرية السؤال هو: كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تنتج ظواهر على الإطلاق؟ كيف يمكن للأدمغة أن تسبب عقولا؟ لم يفكر ديكارت في أن شيئا كهذا قد يحدث، لأنه بالنسبة إلى تصوره تتميز العقول بوجود مستقل تماما عن الأدمغة. لا تكمن المشكلة بالنسبة إلى ديكارت في السؤال العام، كيف يمكن للجوهر العقلي أن ينبثق من البيولوجيا العصبية، لأن هذا الانبثاق - وفق رأيه - غير ممكن، ولكن بالأحرى كان سؤاله: كيف يمكن لمحتويات عقلية، كالشعور بالألم، أن تنشأ من تأثير جرح في الجسد؟ نحن نعتقد أن أعمال الدماغ تفسر وجود العقل بحد ذاته، إلا أن ديكارت لم يعتقد أن هذا التفسير ممكن. بالنسبة إليه، السؤال الحقيقي هو: كيف يمكن لحوادث تحدث في الجسد أن تسبب أفكارا ومشاعر معينة كالشعور بالألم؟

من المهم أن نؤكد على هذه النقطة: نميل إلى التفكير، حتى الثنائيون بيننا، في أن أجسادنا وأدمغتنا واعية. ولكن ديكارت لم يعتقد ذلك. ان ما كان يعتقده هو أن الأجساد والأدمغة تفتقر إلى الوعي كما هي الحال في الطاولات أو الكراسي أو البيوت أو أي كومة من الرمل. أما النفوس الواعية فتتميز بوجود مستقل، على الرغم من أنها تلتحق بالأجساد البشرية في بعض الأحيان.

ولكن الأشياء المادية، حية أو ميتة، خالية من الوعي.

٢ـ مشكلة العقول الأخرى

لقد قلت إنه بالنسبة إلى ديكارت لكل واحد منا عقل، وكل واحد منا يعرف محتويات عقله مباشرة، ولكن كيف أعرف أن عند الناس الآخرين عقولا مثلا، عندما أقابلك ما هو الشيء الذي يعطيني ثقة أن لديك عقلا؟ ومع ذلك، إن كل ما ألاحظه هو جسدك بما فيه حركاته المادية والأصوات التي تنطلق من فمه والتي أترجمها ككلمات. ولكن كيف أعرف أنه يوجد شيء ما وراء كل هذه الظواهر المادية؟ كيف أعرف أن لديك عقلا مادام العقل الوحيد الذي أعرفه بصورة مباشرة هو عقلي أنا؟

قد نفكر أنني أستطيع استنتاج وجود حالات عقلية داخلك بالتشابه analogy مع نفسي. فكما أنا ألاحظ في حالتي الشخصية ترابطا بين المنبه الخارجي الذي يسبب انطباعا داخليا input stimulus والحالات العقلية الداخلية والسلوك الخارجي الناجم عن هذا المنبه output behavior أيضا بحالتك، ألاحظ الترابط نفسه لأنني أستطيع ملاحظة المنبه الخارجي والسلوك الناجم عن هذا المنبه، وهكذا أستنتج بالتشابه أنه يجب أن تكون لديك حالة عقلية شبيهة بحالتي. ولهذا إذا ضربت إصبعي بالمطرقة فإن المنبه الخارجي (المطرقة) الذي يسبب انطباعا داخليا سيجعلني أشعر بالألم، وهذا بدوره سوف يدفعني إلى أن أعبر عن هذا الألم بصرخة. وفقا لهذا النمط من الجدل، أنا ألاحظ المنبه الخارجي الذي لا بد أن يسبب انطباعا داخليا والصرخة، وبهذه الطريقة، وببساطة، أغلق الفجوة بتشكيل تشابه بيني وبينك.

إن هذه الحجة التي تسمى «الحجة بالتشابه» مشهورة، ولكنها غير مقنعة. عامة، أحد متطلبات المعرفة الاستنتاجية، لكن تكون القضية صادقة أن يكون هناك، مبدئيا، منهج مستقل وغير استنتاجي لتثبيت صدق الاستنتاج. وهكذا إذا اعتقدت أنه يوجد شخص في الغرفة المجاورة واستنتجت وجوده من أصوات سمعتها، فإنني أستطيع في أي وقت أن أثبت صحة هذا الاستنتاج بالذهاب إلى الغرفة المجاورة، لكي أرى ما إذا كان هناك فعلا شخص ما في الغرفة المجاورة يسبب هذه الأصوات. ولكن إن استنتجت حالتك العقلية من منبهك وسلوكك، فكيف يتسنى لي التأكد من أنني أستنتج بصورة صحيحة، وأنني لا أحزر بصورة عشوائية؟ إذا اعتبر القول إن حالاتك

العقلية مرتبطة بالمنبه القابل للملاحظة وردود الفعل لهذا المنبه، كما أنا أربط بين حالاتي العقلية ومنبهاتي القابلة للملاحظة وردود الفعل لهذه المنبهات فرضية علمية بالإمكان التأكد من صحتها بأسلوب علمي، سيبدو واضحا أن القضية التي تبرهنها الحجة هي أنني الشخص الوحيد في العالم الذي يملك حالات عقلية على الإطلاق. وهكذا على سبيل المثال، إذا طلبت من جميع الأشخاص في هذه الغرفة أن يضعوا إبهامات أيديهم على المنضدة، وضربت دوريا كل إبهام بالمطرقة لكي أرى أيا منهم سوف يشعر بألم، فسوف نكتشف، بناء على الملاحظة، أن إبهاما واحدا فقط سوف يشعر بالألم: الإبهام الذي أسميه إبهامي.

الرأي القائل إنني الشخص الوحيد الذي يمتلك حالات عقلية تدعى «الأنانة» solipsism. هناك ثلاثة أنواع من الأنانة. أولا، وهو أكثر الأنواع تطرفا، أنا الشخص الوحيد في العالم الذي يمتلك حالات عقلية، وفي الحقيقة البعض من صيغها تقول إنه لا يوجد أي شيء في العالم سوى حالاتي العقلية ثانيا، الأنانة الإبيستمولوجية epistemic: ربما يمتلك الناس الآخرون حالات عقلية، ولكنني لا أعرف هذه الحقيقة بالتأكيد. من الممكن أنهم فعلا يمتلكون هذا النوع من الحالات، لأن كل ما أستطيع ملاحظته هو سلوكهم الخارجي. ثالثا: الناس الآخرون يمتلكون حالات عقلية، ولكن ليس في مقدوري أبدا التأكد من أن حالتهم العقلية شبيهة بحالاتي العقلية. وفق معرفتي، عندما أسمي تجربة أقوم بها «أرى لونا أحمر» بإمكانك أنت أن تقوم بالتجربة ذاتها وتسميها «أرى لونا أخضر» ، وإذا كان بإمكاني أن أقوم بتجربتك التي أنت تسميها «أرى لونا أخضر» فإنه بإمكاني أن أسميها «أرى لونا أحمر». إن كلينا سوف ينجح في نفس اختبار عمى الألوان لأن كلينا سوف ينجح في التمييز في سلوكنا. فإذا سئلنا أن نختار اللون الأخضر من صندوق يحتوي على أقلام حمر، فسوف نختار القلم نفسه. ولكن كيف أعرف أن تجاربك الباطنية التي تمكنك من التمييز شبيهة بالتجارب التي تمكنني من التمييز؟

الأنانة ظاهرة غريبة في تاريخ الفلسفة، لأنه لا يوجد فلاسفة مشهورون يعتنقون هذا المذهب. نعم، نرى أن بعض الفلاسفة المشهورين اعتنقوا كل فكرة فلسفية مجزعة يمكن التفكير فيها، ولكن وفق معرفتي لا أحد من



الفلاسفة المشهورين في التاريخ كان أنانيا على الإطلاق. طبعا إذا كان أي فيلسوف أنانيا فإنه ليس من المفيد له أن يخبرنا أنه أناني، إذ وفق نظريته، نحن لا نوجد (*).

تحتوي الأنانة على تضارب ضمني غريب، لأن أنانتك لا تشكل خطرا علي، ولأنك لا تستطيع دحض أنانيتي، طبعا إذا أغراني بها أحد وتقبلتها. ولهذا، على سبيل المثال، إذا أتيت إلي وقلت، «أنا أناني وأنت غير موجود» فلا يمكن أن يخطر ببالي القول: «عجبا ! قد يكون صائبا، وربما أنا غير موجود»، ولكن بالمرادفة، إذا أغراني أحد باعتناق الأنانة فإنه ليس من المعقول التوجه إليك والتساؤل منك، «هل أنت موجود؟ هل فعلا لديك حالات عقلية؟ لأن أي شيء تقوله سوف يبقى متسقا مع فرضية الأنانة.

٣- مشكلة الشكية في العالم الخارجي

٤- تحليل الإدراك

إن الشك في وجود العقول الأخرى النابع من الثنائية الديكارتية ليس سوى حالة من نوع أعم من الشك: الشك بوجود العالم الخارجي. وفق رأي ديكارت، إن المعرفة الأكيدة الوحيدة التي يمكن أن أحصل عليها هي معرفة محتويات عقلي - أفكاري ومشاعري وإدراكاتي الواقعية وهلم جرا. ولكن ما هو وضع الكراسي والطاولات والجبال والأنهار والغابات والأشجار التي أراها حولي؟ هل لدي معرفة أكيدة أنها توجد بصورة حقيقية وأنني أدركها بحقيقتها؟ من المهم جدا أن نقر، بالنسبة إلى ديكارت، أننا لا ندرك الأشياء والعلاقات بين الأشياء مباشرة في العالم. إن ما ندركه مباشرة، أي ما ندركه من دون أي عمليات استنتاجية هو محتويات عقولنا. وهكذا إذا رفعت يدي أمام وجهي، فإن ما أدركه مباشرة، ما أدركه بدقة وبصورة حرفية، بالنسبة إلى ديكارت هو تجربة مرئية أجريها. يطلق ديكارت على هذه التجارب اسم «أفكار». أنا لا أدرك اليد بذاتها، بل تمثيلا مرئيا ليدي، نوعا من الصورة العقلية ليدي. ولكن السؤال يطرح نفسه: كيف أعرف أنه في الحقيقة توجد يد هناك في الطرف الآخر تسبب هذه الصورة العقلية؟ ولأنني

(*) كتب برتراند رسل (Bertrand Russell): وكتقد للأنانة يجب أن يقال، أولا، إنه من المستحيل الاعتقاد بها نفسيا، وهي في الحقيقة مرفوضة حتى من الذين يعتقدونها. لقد تسلمت مرة رسالة من المنطقية المرموقة، السيدة كريستين لاد فرانكلين (Christine Ladd Franklin) تقول فيها إنها من دعاة الأنانة، وإنها مندهشة لأنه لا يوجد من يدعي بها [المترجم].

Human Knowledge (London: Allen & Unwin, 1948) 180.



لا أرى اليد بذاتها بل تمثيلا عقليا فقط لليد، يطرح السؤال نفسه: كيف نعرف أن التمثيل فعلا يمثل، أو يمثل بدقة؟ لقد كان رأي ديكارت شائعا في القرن السابع عشر. يطلق عليه اسم «نظرية الإدراك التمثلي» representative theory of perception، وسوف أُعلّمكم عنها في ما بعد. ولكن في هذه المرحلة من بحثي أريد أن أشير إلى مشكلة تواجه ديكارت: كيف يمكن التأكد من دون شك من معرفة شيء ما؟ كيف يمكن لنا الحصول على معرفة أكيدة وموثوق بها أنه يوجد شيء هناك يسبب هذه التجربة المرئية، وأن التجربة المرئية، من أي منظور ممكن، تمثيل صادق للصفات الحقيقية للشيء؟

لم يقدم ديكارت كثيرا من الحجج تبين أننا لا نستطيع إدراك الطاولات والكراسي والجبال، الخ، مباشرة ولكن نستطيع إدراك أفكارنا لهذه الأشياء فقط. فهو ينتقل من إدراك الأشياء الواقعية إلى إدراك محتويات عقولنا فقط عرضا. على الرغم من أنه ليس أول فيلسوف يتبنى هذا الرأي، إلا أن الانتقال من الرأي القائل إننا ندرك الأشياء الواقعية إلى الرأي القائل أننا ندرك أفكارنا لهذه الأشياء يعتبر انتقالا بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة. والحقيقة أنني أود أن أقول إنها الكارثة الوحيدة العظمى خلال القرون الأربعة الماضية. في اللغة الرطانة المعاصرة يمكن التعبير عنها كما يلي: نحن لا ندرك الأشياء المادية، ولكن ندرك «المعطيات الحسية» sense data سوف أتكلم أكثر بكثير عن هذه القضية في الفصل العاشر.

توجد في الواقع مشكلتان مرتبطتان معا بصورة دقيقة، الأولى: كيف نحلل تفاعلاتنا الإدراكية مع العالم؟ ما هي بالضبط العلاقة بين تجاربنا الإدراكية الباطنية، من ناحية، والأشياء المادية والأبعاد الأخرى للعالم الخارجي، من ناحية أخرى؟ الثانية: كيف يمكن التأكد من دون شك من أننا نمتلك معرفة للعالم الخارجي الذي يقع على الجهة الأخرى من تجاربنا الإدراكية؟ إن هذين السؤالين مرتبطان معا بدقة، لأننا نريد أن يقدم تحليلنا للعالم الخارجي الأدوات اللازمة للإجابة عن التشكك في إمكان معرفة العالم الخارجي.

٥ - مشكلة حرية الإرادة

لدي تجارب في صنع القرار، وفي الاختيار بين بدائل أصلية، وفي القيام بعمل معين، ولي أيضا تجربة أخرى، هي أنه كان من السهل لي القيام بفعل أو اختيار أو قرار آخر أو مختلف! تظهر هذه التجارب أنني أمتلك ما يسمى حرية إرادتي. إلا أن



السؤال يطرح نفسه طبيعيا: هل في الحقيقة أمتلك حرية الإرادة، أم هل هي وهم؟ لقد ترك لنا ديكارت السؤال بصيغة دقيقة تماما، فإذا كانت حرية إرادتي صفة من صفات عقلي، فكيف يكون بإمكانها أن تؤثر في العالم المادي، إذا كان العالم المادي محددا؟ إن هذه المشكلة امتداد لمشكلة العلاقة بين العقل والجسد، ولكن تختلف عنها، لأنه حتى لو أنجزنا حلا لمشكلة العقل والجسد، وحتى لو بينا كيف أن أفكاري ومشاعري تحرك جسدي، يوجد بالإضافة إلى ذلك السؤال التالي: كيف يتسق هذا الرأي مع تصور الفيزياء في عصر ديكارت الذي يقول إن العالم المادي نظام مادي محدد ومغلق تماما؟ كل حادثة تحدث في العالم المادي تسببها حوادث مادية سابقة لها. وهكذا، حتى لو استطعنا أن نبرهن بطريقة ما على أننا نمتلك إرادة عقلية حرة، فإن هذه الحرية لن تؤثر في سلوك جسدي، لأن سلوك جسدي سببه حالات جسدية، وبقية الكون المادي السابقة لها. تبدو مشكلة حرية الإرادة صعبة لكل شخص لكنها تثير مشاكل استثنائية لمن يعتنق الثنائية.

مازالت تواجهنا هذه المشكلة، وحدَّتها اليوم مماثلة لحدَّتها في أيام ديكارت. نعتقد في هذه الأيام أن الفيزياء الكمية Quantum physics برهنت على لاحتمية سلوك الجسيمات على مستوى ما تحت الذرة. ليس كل شيء محددا (حتميا - المترجم)، كما افترضت الفيزياء الكلاسيكية. ولكن هذه الحقيقة لا تنفعنا في حل مشكلة حرية الإرادة، لأن نوع اللاحتمية الكمية quantum indeterminacy عشوائية، ولكن العشوائية تختلف عن الحرية. إن حقيقة القول إن الجسيمات على المستوى المصغر microlevel ليست حتمية تماما، ولهذا هي غير قابلة للتنبؤ على الإطلاق، ولكنها قابلة للتنبؤ إحصائيا، تبدو أنها لا تدعم أبدا الفكرة القائلة إن أفعالنا التي تبدو بوضوح حرة هي في الواقع حرة. حتى لو استفادت عملية صنع القرار من لاحتمية الحوادث التي تحدث على مستوى الحوادث الكمية في أدمغتنا، فإن هذه الحقيقة لا تزودنا بحرية الإرادة، ولكن فقط بعنصر العشوائية في قراراتنا وسلوكنا. سوف أضيف إلى ما أقوله هنا في الفصل الثامن.

٦- الذات والهوية الشخصية

اعتقد أتباع ديكارت أن نظريته قدمت حلا نهائيا لمشكلة أخرى، على الرغم من أن ديكارت ذاته لم يخاطب المشكلة مباشرة: مشكلة وجود الذات وهويتها عبر الزمان والتغير. المثال التالي سوف يساعد على تفهم المشكلة:

إنني حاليا أعمل على فئة من القضايا وأنا أتأمل جزيرة في السويد. وفي الشهر الماضي كنت أعمل على مشاكل متعلقة بهذه القضايا، وأنا أتأمل المحيط في كاليفورنيا. هذه التجارب مختلفة، ولكني أعتبر كلتا التجربتين تجربتي. لماذا؟ ما نوع المبرر؟ في الواقع توجد هنا فئة من الأسئلة، هناك ورطة فلسفية. ما الواقعة التي تجعل من جميع هذه التجارب تجارب شخص واحد، وما الواقعة التي تجعلني الآن الشخص نفسه الذي كان في كاليفورنيا؟ يمكن القول إن هذا الشخص هو ذلك الشخص نفسه لأن كليهما يقطن في الجسد نفسه، وهذا القول مغر. ولكن هل هذا الجسد جوهري لهويتي؟ يبدو أنه يمكن لي أن أتصور على الأقل أنه ممكن لي أن أستيقظ كما حدث لغريغور سامزا Gregor Samsa في قصة كافكا Kafka، وأكتشف نفسي بجسد آخر كليا. ولكن إذا لم يكن الجسد نفسه هو الذي يجعل ذاتي ذاتها، إذن ما الشيء الذي يجعل ذاتي ذاتها؟ ما العلاقة بين هويتي الشخصية وهويتي الجسدية؟ وبالإضافة إلى هذه أو تلك التجربة، هل بوسعي أن أختبر نفسي بوصفي ذاتا؟

إن جواب الثنائي لهذه الأسئلة سريع. لا يوجد لجسدي علاقة أبدا بهويتي، لأن هويتي تتشكل كليا من استمرارية نفس الجوهر العقلي أو نفس النفس، أو الشيء العارف. قد تأتي الأشياء المادية إلى حيز الوجود وتذهب وقد تحدث التجارب وتندثر، ولكن استمرارية جوهري العقلي تضمن استمرارية هويتي، لأنني أنا نفس ذلك الجوهر.

يواجه ديكارت أيضا مشكلتين أخريين لهما صفة اللغز وفي حاجة إلى حل، ولكن حلوله مثيرة للاهتمام. وهاتان المشكلتان هما مشكلة الحيوانات اللا إنسانية ومشكلة النوم.

٧ ـ هل عند الحيوانات عقول؟

إذا كان كل عقل جوهرا روحيا أو عقليا، وإذا كانت العقول غير قابلة للتحطيم، إذن يبدو أنه إذا كان عند الحيوانات عقول، إذن كل حيوان سوف يمتلك نفسا خالدة. ولكن إذا اكتشفنا أن عند كل كلب وكل قطة وبرغوثة وجندب نفسا خالدة، إذن، إذا أردنا التعبير عن أنفسنا بصورة لطيفة، فسوف تكون السماء مكتظة بالسكان. لقد كان حل ديكارت لمشكلة عقول الحيوانات سريعا

وقاسيا. قال إن الحيوانات لا تمتلك عقولا. ولكنه لم يكن دوغمائيا في هذا القول، لأنه ظن أنهم قد يمتلكون عقولا، ولكن بدا له علميا أن امتلاكهم عقولا احتمال بعيد المدى. وأعتقد أن الفارق الحاسم بيننا وبين الحيوانات، الذي يمكننا من التأكد أن الكائنات الإنسانية تمتلك عقولا، بينما الحيوانات لا تمتلك عقولا، هو أن الكائنات الإنسانية تعبر عن أفكارها ومشاعرها بلغة، ولكن ليس عند الحيوانات لغة. وأعتبر افتقادها اللغة دليلا ساحقا على افتقارها إلى الأفكار والمشاعر. ومن طرفه، أقر ديكارت أن هذه النتيجة تتعارض مع الإدراك البديهي counter intuitive. إذا رأينا مركبة تدهس كلبا وإذا سمعنا الكلب ينبح من ألم واضح فلابد من أن نفترض أن الكلب يمتلك مشاعر مماثلة لمشاعرنا. ولكن ديكارت يقول إن كل هذا وهم. شفقتنا على الكلب يجب ألا تكون أكثر أو أقل من شفقتنا على المركبة عندما تتحطم. قد تضع ضجة التحطم العرية في مظهر الألم، ولكن هذا ليس صحيحا، وهذا ينطبق على الكلاب وجميع الحيوانات الأخرى. قد يبدو غريبا إذا أنكر المرء أن الكلاب وكل الحيوانات الأخرى واعية، ولكن ديكارت فكر في هذا الأمر على النحو التالي. في الحالة الإنسانية، الجسد غير واع. النفس الخالدة المرتبطة مع الجسد هي فقط العنصر الواعي في الإنسان. ولكن في حالة الكلب، يبدو من غير المعقول أن يمتلك الكلب نفسا خالدة، لأنه يتكون من جسد فقط، ولا يمكن للأجساد عامة أن تكون واعية. إذن، الكلب غير واعٍ، ومنح جميع الحيوانات الأخرى غير واعية.

٨ ـ مشكلة النوم

المشكلة الثامنة عند ديكارت هي مشكلة النوم. إذا كان كل عقل فعليا واعيا، وإذا كان الوعي جوهر العقل بصورة أنه لا يمكن للعقل أن يوجد من دون وعي، إذن يبدو أن غياب الوعي يتضمن غياب الوجود. وفي الواقع، إن نظرية ديكارت تتضمن التالي: إذا توقفت عن الوعي توقفت عن الوجود. ولكن، إذن، كيف نفسر الواقعة أن الناس قد يكونون لا واعين عندما يكونون على قيد الحياة؟ على سبيل المثال الناس ينامون. إن جواب ديكارت عن هذه الحالة هو أن الإنسان لا يوجد أبدا في حالة لاوعي كليا ١٠٠٪، حيث توجد حتى في أعمق نوم دائما نسبة ضئيلة من الأحلام. لهذا بحكم الضرورة نحن دائما في حالة وعي مادمنا نحن على قيد الحياة.

ب ـ أربع مشكلات أخرى

هناك أربع مشكلات أخرى نابعة من مشكلات تتعلق باكتشاف مكان مناسب للعقل في بناء الكون وتلك، على أي حال، إما لم يخاطبها ديكارت بذاته، وإما تحولت في الفترة المعاصرة إلى طرق مختلفة عن التي استعملها ديكارت وأتباعه المباشرون.

٩ ـ مشكلة القصدية

تواجه مشكلة القصدية ليس فقط الثنائية ولكن فلسفة العقل عامة. ديكارت لم يواجهها مباشرة، ولكنها احتلت المكانة الأولى على أيدي الفلاسفة اللاحقين، والواقع أنها أصبحت واحدة من أهم مشكلات فلسفة العقل في مائة السنة الأخيرة.

«القصدية» لفظ تقني يستعمله الفلاسفة للإشارة إلى تلك القدرة في العقل التي تمكن الحالات العقلية من الإشارة إلى، أو الكلام عن، الأشياء والحالات الواقعية المغايرة عنها في العالم. وهكذا، على سبيل المثال، إذا كان لدي معتقد فإنه يتعين على هذا المعتقد أن يكون معتقدا بشيء ما. وإذا كانت عندي رغبة فإنه يتعين على هذه أن تكون رغبة بفعل شيء ما، أو أن شيئا ما يجب أن يحدث. وإن كان عندي إدراك فإنه يتعين علي أن أعتبر نفسي أنني أدرك شيئا ما أو حالة واقعية في العالم. يقال إن جميع هذه الحالات هي حالات قصدية، بمعنى أنه في كل حالة تشير الحالة إلى شيء يتجاوزها. إن عملية القصد التي أمارسها في الحالات العادية، عندما أقصد الذهاب إلى السينما هذا المساء، هو نوع واحد من أنواع القصدية، بالإضافة إلى أنواع أخرى، كالاعتقاد والأمل والخوف والرغبة والإدراك (الكلمة الإنجليزية التقنية لا تأتي من الإنجليزية intention ولكن من الألمانية intentionalitat، وهذه الكلمة تأتي بدورها من اللغة اللاتينية). إنها كلمة تقنية خاصة، ويجب ألا تخلط بالقصد بمعناه العادي.

المشكلة الفلسفية التي تثيرها القصدية هي: لنفرض أنني الآن أعتقد أن جورج بوش في واشنطن، لنتساءل: كيف يمكن لأفكاري، التي هي كليا داخل عقلي، أن تسافر كل الطريق إلى واشنطن؟ إذا كنت أعتقد أن الشمس تبتعد

٩٣ مليون ميل عن الأرض، فكيف يمكن، مرة أخرى، لأفكاري أن تسافر وتشير إلى شيء يتجاوزها؟ إن مشكلة كيف يمكن لحالة عقلية أن تشير إلى شيء ما يتجاوزها هي مشكلة القصدية.

من الضروري بصورة مطلقة أن نمتلك تصورا واضحا للتمييز بين القصدية الجوهرية أو الأصلية الموجودة في رأسي عندما أفكر في شيء ما والقصدية المشتقة التي تحملها العلامات على الورقة عندما أكتب أفكاري. وبالإضافة إلى ذلك، علينا أن نميز هذين النوعين من القصدية، الأصلية والمشتقة، من الألفاظ المستعارة المنسوبة metaphorical ascriptions وحالات «وكأن» (as - if) عن القصدية ـ الآن، إذا كنت أنا عطشان فإن هذه الحالة حالة قصدية أصلية أو حقيقية. إذا كتبت جملة «أنا عطشان» فإن هذه الجملة اشتقت قصديا. وإذا كتبت جملة «إن سيارتي عطشى للوقود» فإن هذه الجملة تشكل لفظا استعاريا أو لفظ «وكأن» لعطش السيارة. ولكن السيارة لا تمتلك أي قصدية بغض النظر عما إذا كانت أصلية أو مشتقة. ليس بوسعي أن أخبركم عن كمية اللبس الذي سببه سوء فهم هذه الفوارق الأولية.

تثير مشكلة القصدية بصيغتها الحديثة مشكلتين حقيقيتين. أولا، مشكلة كيفية حدوث حوادث في أدمغتنا: كيف يمكن لهذه الحوادث أن تشير إلى شيء يتجاوزها على الاطلاق؟ ما هي مقومات التوجه أو الإشارة بحد ذاتها؟ ثانيا، وهذا السؤال مربوط بالسؤال الأخير، كيف يمكن لأدمغتنا أو عقولنا امتلاك المحتويات القصدية التي تمتلكها؟ وهكذا، على سبيل المثال، إذا كنتُ الآن أفكر بجورج بوش، ما هي الواقعة في كياني التي تضفي على مضمون اعتقادي أنه جورج بوش وليس، مثلا، أخاه جيب Jeb أو والده أو شخصا آخر يسمى جورج بوش أو كلبي غيلبرت؟ المشكلتان هما: كيف يمكن للقصدية أن تحدث على أي حال؟ ولنفرض أنها ممكنة، كيف يتسنى للحالات القصدية أن تحصل على محتوياتها الخاصة؟ أكرس الفصل السادس لمشكلة القصدية.

١٠ ـ السببية العقلية والظاهراتية المصاحبة

لقد قلت إنه يوجد جزءان لمشكلة العقل والجسد، الأول مشكلة الدخول، والثاني مشكلة الخروج. كيف يمكن للمنبه الخارجي أن يسبب ظواهر عقلية داخلية، وكيف يمكن للظواهر العقلية أن تسبب سلوكا

خارجيا؟ كل من هذه الأسئلة يستحق مناقشة مستقلة، ولهذا سوف أحول السؤال من كيف تقوم الحالات العقلية بوظائف سببية إلى موضوع مستقل.

بعض الفلاسفة الذين يظنون أننا نستطيع أن نفسر كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تسبب ظاهرة الوعي لا يدركون أن الوعي لا يمتلك قوة سببية خاصة به. لنفترض بطريقة ما أو بأخرى أن الوعي - وكذلك الظواهر العقلية عامة - يعتمد في وجوده على العمليات الدماغية، فإنه من الصعب أن نتصور كيف يمكن لهم أن يسببوا حركات جسدية أو يسببوا أي شيء في العالم المادي؟ الرأي القائل إن الحالات العقلية توجد ولكنها خاملة سببيا يدعى الظاهراتية المصاحبية. بالنسبة إلى هذا الرأي، الوعي يوجد من دون شك، ولكنه يشبه الرغوة على الموجة أو كلمع ضوء الشمس الذي ينعكس على سطح الماء. إنه هناك، موجود، ولكن لا أهمية له، لأنه ظاهرة مصاحبة. ولكن يبدو أن هذا الرأي يتناقض بشدة مع الإدراك البديهي، لأنني في كل مرة أقرر أن أرفع يدي فإنها ترتفع. وهذه الحادثة ليست ظاهرة عشوائية أو إحصائية. أنا أقول: «حسنا»، هذا ما يحدث لليد القديمة، فهي ترتفع في بعض الأيام، ولا ترتفع في بعضها الآخر. المشكلة هي أن نبين كيف بإمكان شيء ما ليس جزءا من العالم المادي أن يسبب نتائج من هذا النوع في العالم المادي. وبإمكاننا صياغة هذه المشكلة باللغة الرطانة المعاصرة كما يلي. لقد قيل غالبا: «العالم المادي مغلق سببيا»، هذا يعني أنه لا يمكن لأي شيء من خارج العالم المادي أن يدخل العالم المادي ويؤثر فيه سببيا. إذن، كيف يمكن للحالات العقلية، التي هي غيرمادية، ومن ثم ليست جزءا من العالم المادي، أن تؤثر سببيا في العالم المادي؟

١١ ـ اللا وعي

وفقا لديكارت، إن كل نشاط activity عقلي هو بالتعريف نشاط واع، وبالنسبة إليه، الكلام عن حالة عقلية لا واعية يشتمل على تناقض ذاتي، على وعي لا واعي. ولكن حوالي القرن الماضي ابتدأنا نتقبل بارتياح تام الفكرة القائلة إن العديد من حالاتنا العقلية غير واعية. ماذا يمكن لهذه الفكرة أن تعني؟ ما هي طبيعة الحالة العقلية وكيف تتوافق مع بقية حياتنا العقلية والعالم عامة؟



إن مشكلة اللاوعي ليست مشكلة لعلم النفس المرضي فقط. نحن في الحقيقة نقول بكل تأكيد إن الناس يقومون بأفعال من دوافع لا ندركها وأنهم ينكرون بصدق وجود هذه الدوافع. نقول إن سام Sam أهان أخاه Bob، لأنه يملك شعورا عدائيا لا واعيا نحو أخيه. هذه إحدى المشكلات التي يحاول علم النفس الفرويدي Freudian أن يعالجها. ولكن هناك استعمال آخر، أكثر شيوعا، لتصور اللاوعي. وفقا لهذا الاستعمال، نعتقد أن أنواعا عديدة من العمليات العقلية تحدث في أدمغتنا، لكن من دون مظاهر واعية. وفقا لنظريات الإدراك المعترف بها، نظن أن الناس يدركون أشكال الأشياء باستنتاج لا واع للصفات الحقيقية للشيء من الصفات المحددة للمنبه stimulus المادي. ما المعنى الحقيقي بصورة دقيقة لكل من هذين التصورين؟ ما هي الوقائع في العمليات الدماغية التي تجعلها عقلية وغير واعية في آن واحد؟

١٢ ـ التفسير السيكولوجي الاجتماعي

يبدو أن تفسير الظواهر الإنسانية النفسية والاجتماعية يختلف ببنيته المنطقية عن أنواع التفسير في الفيزياء والكيمياء. عندما نفسر لماذا صوتنا كما صوتنا في الانتخابات الأخيرة، أو لماذا نشبت الحرب العالمية الأولى، يبدو أننا نستعمل نوعا من التفسير يختلف عن تفسير سبب نمو النباتات. ما هي أنواع التفسير المناسبة للظواهر النفسية والجماعية؟ وما هي الاستنتاجات التي يمكن أن تؤدي دورا في مستقبل العلوم الاجتماعية؟

إحدى النواحي الأكثر إحباطا للتاريخ العقلي خلال مائة السنة الأخيرة هو فشل العلوم الاجتماعية في تحقيق قوة تفسيرية شاملة كما هي الحال في العلوم الفيزيائية والبيولوجية. ففي علم الاجتماع، وحتى علم الاقتصاد، لا نملك تلك الأنظمة المؤسسة للمعرفة كما هي الحال في الكيمياء. لم لا؟ لماذا لم تؤد مناهج العلوم الطبيعية إلى ثمار مجدية في دراسة السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية كما هي الحال في العلوم الفيزيائية؟

جـ - حلول ديكارت للمشكلات

الجزء الأكبر من هذا الكتاب سوف يتعلق بالاثنتي عشرة مشكلة التي انتهيت من اختصارها الآن. إن بدت لك تلك المشكلات مثيرة للاهتمام فسوف تجد على الأرجح هذا الكتاب مثيرا للاهتمام وإذا لم تفهم كيف لأي أحد أن يهتم بهذه المشكلات، إذن على الأرجح هذا الكتاب غير مناسب لك. فهو ليس كتابا تاريخيا. لن أقول الكثير عن تطور هذه المشكلات تاريخيا. على أي حال، بما أنني عرضت ثماني من هذه المشاكل من خلال ديكارت كمصدر لهذه المشكلات، أريد أن أقدم لك، ولو بإيجاز، الأجوبة التي قدمها لهذه المشكلات. من دون استثناء، أظن أن أجوبته كانت غير وافية، ومن خصائصه الحسنة، كان يدرك تماما أنها غير وافية. وأعتقد أنك سوف تتفهم الفلسفة المعاصرة بصورة أفضل إذا تفهمت، على الأقل بصورة موجزة، منهجه في معالجة هذه المشكلات.

١ - مشكلة العقل والجسد

لم يحصل ديكارت على جواب مُرضٍ عن هذه المشكلة. لقد أدرك أن العقل يسبب حوادث في الجسد، وأن حوادثً في الجسد تسبب حوادث في العالم العقلي. ولكن كيف يقوم العقل بعمله؟ كان يعرف أنه لم يحل أبدا هذه المشكلة. لقد درس علم التشريح على نحو صحيح وعلى الأقل راقب مرة واحدة تشريح جثة ليكتشف مكان الاتصال بين العقل والجسد. وفي نهاية المطاف أتى بالفرضية التي تقول إنه يجب أن تكون في الغدة الصنوبرية. لهذه الغدة شكل حبة البازلاء وتقع في قاعدة الجمجمة. اعتقد ديكارت أن هذه الغدة هي مكان التواصل بين القوى العقلية والقوى المادية. قد تبدو هذه الفكرة سخيفة، ولكنها ليست كذلك، لأن ديكارت قدم حجة معقولة لدعم هذا النمط من التفكير. فقد لاحظ أن لكل شيء في الدماغ توأما في الجانب المعاكس من الدماغ، ولأن الدماغ مقسوم إلى كرتين يبدو أن وظائفه تحدث بفعل مزدوج. ولكن، بما أن جميع حوادثه العقلية تحدث بصورة وحدية، إذن لا بد من وجود نقطة موحدة في الدماغ يلتقي فيها التياران معا. والعضو غير المزدوج الوحيد الذي استطاع اكتشافه داخل الدماغ هو الغدة الصنوبرية، ولهذا افترض أن الغدة الصنوبرية يجب أن تكون نقطة الاتصال بين العمليات العقلية والجسدية.



(مازالت الرغبة في اكتشاف نقطة الاتصال بين النفس والجسد حية. حدث أن ناظرتُ مرة أحد الفائزين بجائزة نوبل في حقل النيوروبيولوجيا neurobiology، السيد جون إكلز John Eccles على التلفاز البريطاني. جادل بأن النفس تلتحق بالدماغ في منطقة القوة المحركة الإضافية. ها هي جدليته: إذا سألنا شخصا أن يقوم بعمل حركي بسيط، مثلا أن يلمس كل من أصابعه اليمينية بإبهام يده اليمنى فسوف يظهر اللحاء المحرك motor cortex درجة عالية من النشاط. وإذا سألنا الشخص الآن أن يفكر في هذا الفرض فقط من دون أن ينفذه فسوف يتوقف اللحاء المحرك عن نشاطه، ولكن منطقة القوة المحركة الإضافية سوف تبقى نشطة).

قال ديكارت في مقطع مشهور إنه علينا ألا ننظر إلى العقل، وكأنه قبطان سفينة في الجسد، ولكن في الواقع علينا أن نفكر به ككائن مقيم في جميع أنحاء الجسد. إذا اصطدمت بشيء ما فأنا لا ألاحظ جسدي يصطدم بشيء آخر، كما يلاحظ قبطان السفينة اصطدام السفينة بالرصيف، ولكني أشعر بألم في ذلك الجزء من جسدي الذي احتك مع الشيء. يقول ديكارت إنه يجب أن نفكر بعقولنا وكأنها منتشرة في كل بقعة مكانية من الجسد. ولكن بناء على تحليله، ليس ممكنا لهذا القول أن يكون صحيحا، لأنه لا يمكن للجوهر العقلي أن يكون ممتدا مكانيا. لا يمكن له أن ينتشر في كل بقعة مكانية من الجسد، لأنه غير قادر على الامتداد أبدا.

٢ ـ مشكلة العقول الأخرى

غالبا ما تنسب الى ديكارت صيغة من صيغ التشابه (analogy)، ولكن لم أجدها قط مشروحة بصورة واضحة في كتاباته. وفقا لحجة التشابه، أستنتج وجود الحالات العقلية في الناس الآخرين بالتشابه مع نفسي تماما كما ألاحظ ترابطا بين سلوكي أنا مع حالاتي العقلية. وهكذا أستطيع استنتاج وجود الحالات العقلية المناسبة في الآخرين عندما ألاحظ سلوكهم. لقد سبق أن أشرت إلى نقاط ضعف في هذا النوع من الحجة. المشكلة هي أنه في حالة المعرفة الاستنتاجية، يجب تأمين اختبار مستقل يتأكد مما إذا كان

الاستنتاج صحيحا وهكذا، على سبيل المثال عامة بإمكاني أن أكتشف أن حاوية ما فارغة بالضرب عليها، وبإمكاني أن استنتج. من الصوت العميق أنها فارغة، إلا أن هذا النوع من المعرفة معقول فقط إذا افترضنا أنني أستطيع أن أفتح الحاوية وأفحص داخلها. أدرك بصورة لا استنتاجية أن الحاوية فارغة. ولكن في حالة معرفة عقول الآخرين لا يوجد اختبار لا استنتاجي من السلوك إلى الحالات العقلية، لأنه لا توجد أي وسيلة تمكنني من فحص الحاوية للتأكد مما إذا كان يوجد شيء في داخلها.

٣ـ التشكك في وجود العالم الخارجي

٤ـ التحليل السليم للإدراك

توجد عند ديكارت حجة مفصلة لتفسير معرفتنا للأشياء والحالات الواقعية في العالم، على الرغم من أن كل ما ندركه هو محتويات عقولنا. الخطوة الأولى في حجته تتطلب برهانا لوجود الله، وتحقيق هذا الطلب ليس سهلا فهو يفترض أن الله موجود، يجادل بأنه لا يمكن لله أن يكون خادعا، ولأن الله كامل، من المستحيل منطقيا أن نفترض أن يكون خادعا، لأن الخداع نقص. ولكن إذا كان الله غير خادع، إذن يجب للعالم الخارجي أن يوجد ويجب علي تشكيل معرفة صادقة عندما ألاحظ العالم الخارجي. لماذا؟ لأن الله أعطاني كل الأسباب الضرورية لكي أعتقد، على سبيل المثال، أنه يوجد مكتب أمامي وكرسي أجلس عليه وأنه لا يوجد أي سبب لأن افترض العكس. إذن، إن أخطأت فهذا يعني أن الله يخدعني، ولكن هذا مستحيل.

ولكن هذا النمط من الجدل يثير مشكلة لديكارت: كيف يمكن للخطأ أن يحدث؟ وجوابه: الخطأ يحدث لأن إرادتي تتجاوز فهمي. على مستوى الكون إرادتي غير محدودة، بينما فهمي محدود. وأنا غالبا أريد (will) وكنتيجة لذلك، يمكن لي أن أخطئ.

من المهم أن أشدد على أن ديكارت لم يعتقد أن إدراكاتنا هي ـ عامة ـ تمثيلات صادقة للعالم. ليس للأشياء ألوان وأذواق وروائح ولا تسبب أصواتا، على الرغم من أن الألوان والأذواق والروائح والأصوات تبدو لنا إدراكيا أجزاء من العالم. النقطة هي: بإمكاننا التأكد أنه يوجد عالم



خارجي، وأن هذا العالم سبب إدراكاتنا، وأنه يمكن الحصول على أنواع معينة من المعلومات عنه من إدراكنا، على الرغم من أن معظم تجاربنا الإدراكية وهمية.

٥- مشكلة حرية الإرادة

يبدو لي أنه لا يوجد عند ديكارت جواب لهذا السؤال، إذ إن جوابه هو جزم assertion. فهو يقول «أنا حر بقدر ما أشعر بأنني حر». ولكن، كما سنرى في ما بعد، هذه المشكلة محاطة بالغموض: القول إنني أدرك أنني حر» لا يعني أنني في الواقع حر.

٦- الذات والهوية الشخصية

لم يواجه ديكارت هذه المشكلة علنا قط، ولكن الديكارتيين ظنوا أن ثنائيته تعطينا حلا آليا للمشكلة. الذات بكل معنى الكلمة جوهر عقلي، والواقعة التي تضمن هذا الجوهر هي بكل بساطة دوام هذا الجوهر العقلي. ولكن من الصعب قبول هذا الحل كحل حقيقي، إلا إذا اعتبرناه حلا بأمر عشوائي. كيف يمكن للجوهر العقلي أن يكتسب كل هذه القوى والصفات الخفية؟ وما السبب الذي يجعلنا نفترض أنه يوجد جوهر عقلي كهذا بالإضافة إلى أجسادنا المادية وتجاربنا الواعية؟ كما سنرى، لقد قدم هيوم (Hume) نقدا مهدما لتصور ديكارت للذات والهوية الشخصية. بالنسبة إلى هيوم، تجربة الذات غير ممكنة، والهوية التي ننسبها إلى أنفسنا عبر التغيرات التي نمر بها في حياتنا هي هوية خيالية تماما، وهي نوع من الوهم المنظم (systematic illusion). كثير من الفلاسفة يتفقون مع هيوم على افتراض أنه لا يوجد شيء كالذات بالإضافة إلى تجاربنا الخاصة. لقد اعتقد ليختنبرغ (Lichtenberg) أن «الأنا» في جمل كـ «أنا أفكر» تخلق فينا وهما بوجود «أنا» تضطلع بعملية التفكير، ولكن علينا، وفق قوله، القول «إنها تفكر»، حيث «هي» توازي «هي» في «تمطر». هذه الـ «هي» لا تشير إلى موجود.

ليست هناك مشكلة واحدة، بل عدة مشكلات تتعلق بالذات. لا أظن أن تصور ديكارت للشيء العارف (res cogitans) يشكل بأي طريقة حلا لهذه المشكلات، وسوف أخاطب الفئة بأجمعها في الفصل الحادي عشر.

٧- الحيوانات

٨- النوم

لقد سبق أن انتقدت حلول ديكارت لهذه المشكلات، ولهذا سأكون موجزا هنا: يبدو لي بكل بساطة أنه شيء محال أن ندعي أنه لا توجد حالات واعية عند الحيوانات. عندما آتي إلى البيت من العمل، وعندما يندفع كلبي نحوي ويعبر عن استقباله بتحريك ذنبه وبالقفز قياما وقعودا، لماذا أنا أشعر بتلك الثقة الأكيدة بأنه واع وأنه يوجد مضمون معين في وعيه، وأنه سعيد لرؤيتي؟ الجواب المعطى عادة لهذا السؤال هو لأن سلوكه يشبه إلى حد كبير سلوك الشخص السعيد. في إمكاني أن استنتج أنه كلب سعيد. ولكن يبدو لي أن هذه الحجة مخطئة. بادئ ذي بدء، الناس السعداء عادة لا يحركون أذنابهم ولا يحاولون لحس يديّ. وبالإضافة إلى ذلك، ولأسباب أكثر أهمية، يمكن للمرء أن يصنع كلبا آليا (robotic dog) يهز أذنيه ويقفز قياما وقعودا من دون أن يمتلك شعورا باطنيا على الإطلاق. ما السمة الخاصة بالكلب الحقيقي؟ أظن أن أساس الجواب الذي أعتمد عليه في المعرفة الأكيدة أن كلبي واع ويمتلك محتويات في وعيه، بكل بساطة، ليس سلوكه المناسب، ولكن لأنني أستطيع أن أدرك أن الأرضية التحتية لسلوكه شبيهة بسلوكي. فهو يمتلك دماغا وآلية إدراكية وبنية جسدية شبيهة بصورة مترابطة بالتي هي عندي: هذه الأشياء هي عيناه وأذناه وجلده وفمه. أنا لا أستنتج أنه واع فقط بالارتكاز على سلوكه، ولكن بالأحرى بالارتكاز على البنية السببية التي تربط العلاقة بين سلوك المنبه الخارجي والداخلي. في حالة الكائنات الإنسانية، المنبه الخارجي يسبب تجارب، وهذه بدورها تسبب سلوكا خارجيا. والبنية المادية التحتية التي تمكن المنبه الداخلي من القيام بتجارب تشبه ترابطيا البنية الموجودة عند الكائنات الإنسانية والحيوانات المتطورة. لهذا السبب نحن على ثقة تامة بأن الكلاب والشمبانزي تمتلك حالات واعية شبيهة إلى حد كبير بالحالات التي نمتلكها، ولكن إذا تطرقنا إلى حيوانات كالحلزون والنمل الأبيض فسوف نترك هذا الموضوع للخبراء لكي يخبرونا عما إذا كانت تمتلك قدرة كافية من الأعصاب الحيوية تؤهلها لامتلاك حياة واعية.



وبالتالي، كما أنه يبدو لي أنه من المحال أن نفترض أن الحيوانات غير واعية، أيضا يبدو لي أنه من المحال أن نفترض أننا نغيب عن الوجود إذا أصبحنا لاواعين كليا خلال النوم، أو التخدير. على أي حال، إذا كان ديكارت مخطئا بافتراضه أن استمرارية الوعي جوهرية لاستمرارية وجودنا بذاته فيمكن للمرء أن يتساءل: ما معايير استمرارية الوجود؟ هذه المشكلة هي مشكلة الهوية الشخصية المشهورة، وسوف أبحثها في الفصل الحادي عشر.

ان هذه المشكلات الاثنتي عشرة التي اختصرتها تشكل إطار المناقشات التي سأجريها في فلسفة العقل، ولكني لا أريد أن أعطيكم الانطباع أن موضوع فلسفة العقل سيكون بهذه الطريقة محدودا. تفتح هذه المشكلات الطريق لمعالجة مجموعة متنوعة من المشكلات الأخرى، وعلينا متابعة هذه المشكلات. سوف نكتشف في ذلك الوقت المشكلات الفلسفية الطاغية، أو إذا أحسنا التعبير المشكلة المثمنة (هنا يشير المؤلف إلى مشكلة العقل والجسد) وأيضا مشكلة مفصلة أو فئة من المشكلات تتعلق بكيفية عمل هذه الظاهرة في الحياة الواقعية. هناك، على سبيل المثال، المشكلة التي تتعلق بالوعي، وهي مشكلة ثمينة: كيف يمكن للوعي أن يوجد على أي حال؟ كيف يمكن للمخ أن يسبب الوعي؟ غالبا تسمى هذه المشكلة في المناقشات الجارية «المشكلة الصعبة»، وغياب تفسير لها، أي كيف ينبثق الوعي من الدماغ، يسمى «الفجوة التفسيرية». ولكن أظن أن هناك مشكلة تساويها في الأهمية: كيف يمكن للوعي أن يضطلع بوظيفته في كائنات عضوية واقعية مثلا؟ نواجه صعوبة مماثلة في القصدية. هناك المشكلة الكبيرة التالية: كيف يمكن للقصيدية أن توجد على الإطلاق؟ ولكن بالنسبة إلي، المشكلة الأكثر أهمية: كيف تضطلع بعملها؟

إن ما حاولت إنجازه في هذا الفصل هو تقديم إطار للمناقشات التالية. لن أعالج هذه المشكلات، وكأنها متساوية الوزن. سوف أكرس الفصول الثلاثة التالية إلى حد كبير لمشكلة العقل والجسد. لقد قلت كل ما أريد أن أقوله بخصوص الحيوانات والنوم. كثير من المشكلات سوف تحظى بفصول مستقلة: القصدية والسببية العقلية وحرية الإرادة

واللاوعي والإدراك والذات. وعلى الرغم من أن بعض الفصول مهمة جدا فإنها سوف تحظى بمناقشة قصيرة في هذا الكتاب، لأنها تتجاوز فلسفة العقل، خاصة الشكية والتفسير في علم الاجتماع. هذان السؤالان واسعان، ولكني سوف أبحثهما بإيجاز في هذا الكتاب، لأن مناقشة وافية لهما تتطلب كتابا مستقلا.



2

اللجوء إلى المادية

أ ـ مشكلات تعاني منها الثنائية

نقفز الآن نحو الأمام إلى القرنين العشرين والواحد والعشرين. يوجد افتراض شائع: أن الثنائية الجوهرية مرفوضة في جميع أشكالها، وسبب هذا الرفض هو فشل الثنائية على النمط الديكارتي، خصوصا الفشل في الحصول على تصور واف، وأيضا متسق للعلاقة بين العقل والجسد. هذا لا يعني أن جميع المهنيين الجديين لا يعتنقون الثنائية الجوهرية. ولكن في إطار تجربتي إن معظم أنصار الثنائية الجوهرية الذين أعرفهم يعتنقون هذا الرأي إما لأسباب دينية أو بوصفه جزءا من إيمان ديني معين. إحدى نتائج الثنائية الجوهرية تقول إن النفس تستمر بالحياة عندما ينذثر الجسد. هذا الرأي مغر لأنصار الأديان التي تؤمن بالآخرة. ولكن القسم الأعظم من المهنيين في هذا الحقل لا يعتبرون الثنائية الجوهرية إمكانية جدية. ولكن هناك استثناء بارزا هو الدفاع عن الثنائية الذي قدمه كارل

> «إن تاريخ المادية رائع، لأنه، على الرغم من أن الماديين مقتنعون بنصف إيمان ديني بأن رأيهم يجب أن يكون صحيحا فإنهم لم ينجحوا أبدا في صياغة مرضية لها يمكن قبولها من قبل الفلاسفة الآخرين عامة، حتى من قبل ماديين آخرين»
>
> المؤلف



بوبر (Karl Popper) وجون إكلز (John Eccles) [١]. لقد ادعى هذان المفكران أنه يوجد عالمان كل منهما مستقل تماما عن الآخر، العالم الأول عالم الأشياء والحالات المادية، والعالم الثاني عالم حالات الوعي. كل من هذين العالمين مستقل ومميز عن الآخر ويتفاعل مع الآخر. وفي الواقع، يضيفان إلى رأي ديكارت عالما آخر، ويفترضون وجود عالم ثالث، عالم «الثقافة وكل مظاهرها» [٢].

إن جميع أنواع الثنائية الجوهرية ترث عن ديكارت مشكلة تفسير متسق للعلاقات السببية بين النفس والجسد، ولكن الصيغ الحديثة لهذا الرأي تعاني من مشاكل إضافية. يبدو أنه من المستحيل التوفيق بين الثنائية الجوهرية والفيزياء الحديثة. تقول الفيزياء إن كمية المادة/الطاقة في الكون ثابتة، ولكن يبدو أن الثنائية الجوهرية تقر ضمنا بوجود نوع آخر من الطاقة، الطاقة العقلية أو الطاقة الروحية التي لا تقر بها الفيزياء. وبهذا إذا كانت الثنائية الجوهرية صحيحة، عندئذ يبدو أن واحدا من القوانين الأساسية في الفيزياء، قانون بقاء الطاقة، يجب أن يكون خاطئا. لقد حاول بعض أنصار الثنائية الجوهرية التغلب على هذه المشكلة بالقول إن كل انتشار للطاقة يرادفه تقلص للطاقة المادية، وهكذا يحتفظ الكون باستمرارية طاقته. ولكن البعض الآخر قال إن العقل ينظم توزيع الطاقة ثانية في الكون من دون إضافة أو إسقاط أي شيء منها. وبهذا الصدد يقول إكلز إنه يمكن للعقل أن يؤثر في الجسد بتغيير نسبة الحوادث العصبية من دون إضافة أي نوع من الطاقة، وأنه يمكن لنا إدراك هذه العملية بوساطة الفيزياء الكمية: «إن فرضية التفاعل بين العقل والجسد تكمن في الحقيقة التالية: تقوم الحالات العقلية بفعلها بوساطة إطار الاحتمال الكمي بتغيير احتمالية نقل الحويصلات (vesicles) من شبكة ما قبل تشابك الأعصاب الحويصلية (presynaptic vesicular grids)» [٣]. يبدو أن هذه المناورات الفكرية مصممة لهدف معين، بمعنى أن المؤلفين مقتنعان مسبقا بصحة الثنائية، وأنهما يحاولان اكتشاف طريقة، أي طريقة، لجعل الثنائية متسقة مع الفيزياء.

علينا أن نتفهم مدى تطرف مبدأ الثنائية الجوهرية. بالنسبة إلى هذا المبدأ، إن أدمغتنا وأجسادنا هي في الحقيقة غير واعية. جسدك ليس سوى آلة لا واعية كسيارتك وتلفازك، وجسدك حي كما أن النباتات حية، ولكن



لا يوجد وعي في جسدك، بل الأحرى، نفسك الواعية مربوطة بطريقة ما إلى جسدك، وتبقى مربوطة حتى يموت جسدك. عندئذ ترحل نفسك. أما ذاتك فهي نفسك وهي تقطن في جسدك بصورة عرضية ومؤقتة.

المشكلة التي يعاني منها هذا الرأي هي أنه يفترض أننا نعرف كيف يعمل الكون، ولكن من الصعب أن نقبل هذا الرأي بجدية كفرضية عملية. نحن نعلم أنه لا يمكن للوعي أن يوجد في الكائنات الإنسانية من دون حدوث نوع من العمليات في المخ. مبدئيا، قد نتمكن من إنتاج وعي في بعض الظواهر المادية الأخرى، ولكن لا نمتلك في الوقت الحاضر طريقة لتحقيق هذا الهدف. ومن ناحية أخرى، إن فكرة إنتاج الوعي بصورة مستقلة عن أساس مادي معين، رغم أن تصور هذه الفكرة ممكن، تبدو مستحيلة كفرضية علمية.

ليس من السهل التوفيق بين الفكرة القائلة «إن العقل جوهر مستقل»، وبين بقية ما نعرفه عن العالم. ما يلي ثلاث محاولات للدفاع عن هذا الرأي، وكل واحدة من هذه المحاولات تتبنى تصورا مختلفا للعقل.

أولا، التدخل الإلهي. العلم الفيزيائي غير كامل. أنفسنا توجد بالإضافة إلى بقية العالم، وأتت إلى حيز الوجود بفعل إلهي، وهي ليست جزءا من العالم المادي كما يصفه العلم.

ثانيا، الفيزياء الكمية. إن مشكلة العقل والجسد التقليدية تنشأ فقط بسبب التصور النيوتوني (Newtonian) لمعنى المادة. وفقا لترجمة واحدة للقياس الكمي، الوعي ضروري لكي يكمل انهيار العامل الموجي، وبهذه الطريقة تتشكل الجسيمات والحوادث المادية. وهكذا بقية الطبيعة لا تشكل نوعا معينا من الوعي، ولكن بالأحرى إن هذا الوعي جوهري لتشكيل الطبيعة في المكان الأول. فهي جزء أولي من الطبيعة وضروري لتفسير العمليات المخية وكل شيء آخر (٤).

ثالثا، المثالية. الكون برمته عقلي. إن العالم المادي الذي نتصوره ليس سوى نوع واحد من أنواع الحقيقة العقلية الأساسية.

أتطرق إلى هذه الآراء لكي أضع أمامكم صورة كاملة للموضوع. أنا لا أتفق مع أي من هذه الآراء، وأظن أنني لا أفهم الرأي الثاني، ولكن بما أن أيا من هذه الآراء ليس له تأثير في فلسفة العقل، وبما أنني أحاول تفسير فلسفة العقل، فلن أناقشها بعد الآن في هذا الكتاب.

هناك صيغة أضعف للثنائية تسمى «الثنائية الوصفية» (property dualism)، وهذا الرأي منتشر إلى حد كبير. وفكرة هذه الصيغة هي ما يلي: على الرغم من أنه لا يوجد نوعان من الجواهر في العالم، إلا أنه يوجد نوعان من الصفات. معظم الصفات، كامتلاك الشيء شحنة كهربائية، أو امتلاكه حجما أكبر، هي صفات مادية، ولكن بعض الصفات، كالشعور بالألم أو التفكير بمدينة كانساس (Kansas City)، هي صفات عقلية. إحدى خاصيات الكائنات الإنسانية هي أنها، على الرغم من أنهم لا يتكونون من نوعين من الجواهر، إلا أن أجسادهم المادية، وخصوصا أدمغتهم لا تملك صفات مادية فقط، ولكن أيضا صفات عقلية.

تتجنب الثنائية الوصفية افتراض وجود عقلي مستقل، ولكنها ترث بعض صعوبات الثنائية الجوهرية. ما هي العلاقات الممكن افتراضها بين المادي والعقلي؟ كيف يمكن للحوادث المادية على الإطلاق أن تسبب صفات عقلية؟ وبالتالي، هناك مشكلة خاصة لا يمكن لأنصار الثنائية الوصفية التهرب منها، والمشكلة هي: لنفرض أن الصفات العقلية موجودة، كيف يمكن للصفات العقلية أن تؤثر في إنتاج أي شيء؟ كيف يمكن لحالاتي الواعية التي هي ليست، وفقا لهذا الرأي، حتى جزءا من جوهر إضافي، بل مجرد صفة لا مادية في دماغي، أن تعمل على إنتاج أي شيء مادي في العالم؟ لقد أشرت إلى هذه المشكلة في الفصل الأول: كيف يمكن للحالات العقلية أن تعمل سببيا على إنتاج حوادث مادية باسم «الظاهراتية المصاحبية»؟ وفقا للظاهراتية المصاحبية، الحالات العقلية توجد ولكنها ظاهرات مصاحبة، تصطحب الحوادث المادية ولكن ليست لها في الواقع نتائج سببية. فهي تشبه الرغوة على الموجة التي تأتي نحو الشاطئ أو وهج الضوء الذي ينير البحيرة - من دون شك، لهم وجود إلا أنهم لا يؤدون دورا سببيا في العالم المادي. في الواقع، إنهم أسوأ من الرغوة والوهج، لأنهم لا يستطيعون القيام بدور سببي. التحدي هو: كيف يمكن لهم أن يؤدوا أي دور في تحديد الحوادث المادية عندما يفتقرون هم بذواتهم إلى الطبيعة المادية؟ إذا افترضنا، كما هو علينا أن نفترض، أن العالم المادي مغلق سببيا، بمعنى أنه لا يمكن لشيء خارجه أن يكون له أثر في داخله، وإذا افترضنا، كما يبدو علينا أن نفترض، أن الوعي ليس جزءا من العالم المادي، عندئذ لابد لنا من الاستنتاج منطقيا أنه لا يمكن أن يكون للوعي أثر في الكون المادي.



لا تجبرنا الثنائية الوصفية على أن نفترض وجود شيء مربوط بالجسد دون أن يكون جزءا من الجسد. ولكنها أيضا تجبرنا على أن نفترض أنه توجد بعض الصفات الجسدية التي هي ضمنا صفات دماغية، وأن هذه الصفات ليست صفات عادية كبقية بنائنا البيولوجي. والمشكلة الكامنة في هذا الرأي هي أننا لا نستطيع إيجاد طريقة تمكننا من التوفيق بين هذه الصفات وتصورنا للكون، من ناحية، وكيف تقوم بعملها، من ناحية أخرى. في الواقع، لا نستطيع الإفلات من هذا الافتراض بتسمية الأشياء العقلية كصفات. مازلنا نفترض وجود أشياء عقلية. لا يهمنا ما إذا قلنا إن ألمي الواعي صفة عقلية في دماغي أو إنه حادثة في دماغي. لا نستطيع الإفلات من صعوبات الثنائية التقليدية بغض النظر عما إذا اخترنا أيا من هذين الاحتمالين. لقد وصف أحد الفلاسفة الماديين للثنائية هذه الظواهر العقلية المتبقية بـ «متدليات قانونية» (nomological: danglers) (وهذا التعبير يعني أنه شيء له صفة القانون). يفرز الدماغ هذه الصفات بطريقة شبه قانونية، ولكنها لا تفعل شيئا. إنها تتدلى في مكانها لا أكثر ولا أقل [٦].

لقد تخلى عن الثنائية كثير من الفلاسفة، وقد يكون أكثريتهم ولكن هذا الوضع غريب، لأنه بالنسبة إلى كثير من الثنائيين، الحجج التي قدمتها الآن لا تبدو أبدا حاسمة ضد جميع أنواع الثنائية. أعتقد أن الثنائي النموذجي قد يقول: «حسنا، العقل ليس جوهرا مستقلا، ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن تجاهل الواقعة أن مخلوقات مثلنا تشعر بالألم والدغدغة والحكة، وأنه لدينا انفعالات وأفكار وأن هذه التجارب ليست ـ بأي معنى ـ عادية، ولا يمكن اختزالها إلى أي شيء مادي»، وفي الواقع يذعن بعض الثنائيين للواقع ويتقبلون الظاهراتية المصاحبية.

لا أظن أن الثنائية سوف ترحل رغم أنها فقدت شعبيتها. حقا، وفي السنوات الأخيرة، أخذت الثنائية، على الأقل الثنائية الوصفية، في شق طريق للعودة، جزئيا بسبب عودة الاهتمام بالوعي. والبصيرة التي تدفع الثنائية نحو الأمام قوية. ها هي هذه البصيرة في شكلها الأولي: لدينا جميعا تجارب واعية ونعرف أنها تختلف عن الأشياء المادية التي تحيط بنا. يمكن صياغة هذه البصيرة الأولية بصورة أكثر صقلا: يتشكل الكون تقريبا برمته من جسيمات مادية وكل شيء آخر، بطريقة أو أخرى، هو وهم



(كالألوان، والأذواق) أو صفة سطحية (كالصلابة والسيولة)، ويمكن اختزال سلوك هذه الأوهام أو الصفات إلى جسيمات مادية. على مستوى بناء الجسيمات الجزئية، الطاولة ليست صلبة، كما قال الفيزيائي إدينغتون (Eddington)، أنها غيمة صغيرة جدا. على أي حال، يوجد استثناء واحد: الوعي لا يتكون من جسيمات فقط، وفي الواقع، لا يتكون من جسيمات على الإطلاق. وإن كانت ماهيته شيئا آخر، فإن هذا الشيء يختلف كل الاختلاف عن الجسيمات. أعتقد أن هذه البصيرة هي التي تدفع الثنائية الوصفية نحو الأمام.

لقد عبر ديفيد تشالمر (David Chalmer)[٧] عن هذه النقطة بالقول إنه ليس من الممكن لمسيرة الكون المادي أن تكون مختلفة إذا بقيت مسيرة الوقائع الجزئية المادية على حالها. يمكن تفسير كل شيء حالما تؤسس على الفيزياء الجزئية (microphysics). ولكن هذا لا ينطبق على الوعي، لأن بإمكانك أن تتصور المسيرة المادية للكون برمته هو بذاته من دون الوعي. ويمكن لمسيرة الكون منطقيا أن تكون كما هي، أيضا من دون الوعي.

إن هذه الفروقات الأساسية الواضحة بين ما هو عقلي وما هو مادي هي التي تدفع الثنائية نحو الأمام. إلا أنني أعتقد أنه يمكن الإجابة عن الثنائية ويمكن دحضها، ولكن لا نمتلك الآلية بعد للقيام بهذا. سوف أضطلع به في الفصل الرابع.

ب - اللجوء إلى المادية

قال الثنائيون إنه يوجد نوعان من الأشياء أو الصفات في الكون، وبما أن الثنائية فشلت فمن الطبيعي أن يفترض المرء أنه ربما يوجد نوع واحد من الأشياء في الكون. ومن دون توقع أي مفاجآت، يسمى هذا الرأي «الواحدية»، وله لونان، الواحدية العقلية والواحدية المادية. يطلق على هذين اللونين «المثالية» (idealism) و«المادية» (materialism) على التوالي. تقول المثالية إن الكون عقلي أو روحي تماما. لا يوجد سوى «الأفكار» بالمعنى التقني لهذه الكلمة، ووفقا لهذا المعنى، فإن أي ظاهرة عقلية على الإطلاق هي فكرة. وبالنسبة إلى بعض الآراء - مثلا رأي باركلي (Berkeley) - يوجد، بالإضافة إلى الأفكار، عقل يحوي الأفكار. مارست المثالية تأثيرا مذهلا في الفلسفة، عدة قرون، ولكن وفق تصوري باتت

ميتة عدة عقود كالمسمار البابي تقريبا بين جميع الفلاسفة الذين أحترم آراءهم، ولهذا لن أقول الكثير عنها. من بعض أشهر المثاليين كان باركلي وهيغل (Hegel) وبرادلي (Bradley) ورويس (Royce).

العائلة الوحيدة من الآراء الأكثر تأثيرا في فلسفة العقل طوال القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين هي المادية بصيغة أو أخرى. الرأي الذي تقره المادية هو: الواقع الوحيد الذي يوجد هو الواقع المادي أو الفيزيائي، ومن ثم إذا كان لدى الحالات العقلية وجود واقعي يجب بطريقة ما أن تختزل، ولا يمكن أن تكون سوى نوع من الحالات المادية. وإذا نظرنا إلى المادية بمعنى خاص، يمكن القول إنها أصبحت «دينا» في هذه الأيام، على الأقل بين المهنيين في حقول الفلسفة وعلم النفس والعلم المعرفي والحقول الأخرى التي تدرس العقل كبقية الأديان الأكثر تقليدية التي اعتنقت من دون تساؤل، فقد قدمت إطارا فكريا لطرح ومخاطبة و والإجابة عن أسئلة أخرى. إن تاريخ المادية رائع، لأنه، على الرغم من أن الماديين مقتنعون بنصف إيمان ديني بأن رأيهم يجب أن يكون صحيحا فإنهم لم ينجحوا أبدا في صياغة مرضية لها يمكن قبولها من قبل الفلاسفة الآخرين عامة، حتى من قبل ماديين آخرين. أظن أن سبب هذا الفشل هو أنهم واجهوا دائما الواقعة الواضحة: أن الصيغ المختلفة للمادية تتجاهل صفة عقلية جوهرية معينة للكون والتي نعرف أنها موجودة بصورة مستقلة عن اعتقاداتنا الفلسفية. والصفات التي يتجاهلونها عادة هي الوعي والقصدية. المشكلة هي إعطاء تحليل متكامل مادي ومرض للعقل لا ينكر، في نهاية الأمر، الواقعة الواضحة التي تقر أننا جميعا - جوهريا - نمتلك حالات واعية وقصدية. سوف أقدم في الصفحات التالية سردا موجزا لتاريخ المادية في القرن العشرين بما فيه آخر تطوراتها المصقولة في النظرية الحسابية للعقل. وتقول هذه النظرية إن الدماغ كمبيوتر (computer) وإن العقل برنامج حسابي (computer program). سيكون هذا السرد مبسطا جدا. ولضيق المكان سوف أتطرق إلى النقاط الرئيسة فقط، ولكن أريدكم أن تتفهموا هذه النقاط الرئيسة والعلاقات بينها. هناك تطور تدريجي بدءا بالسلوكية (behaviorism) ونهاية بالنظرية الحسابية للعقل، وأيضا أريدكم أن تتفهموا هذا التطور التدريجي.

جـ- القصة البطولية للمادية: من السلوكية إلى الذكاء الاصطناعي القوي

السلوكية

إن أقـدم أنواع المادية التي أدت دورا مـؤثرا في القـرن العـشـرين يدعى السلوكيـة. وفي صيـغتهـا الأوليـة تقـول السلوكيـة إن العقل ليس سـوى سلوك الجسـد، ولا يوجـد أي عنصـر تكويني (constitutive) للوجـود العـقلي سـوى الجسـد. تأتي السـلوكيـة بلونين: «السلوكيـة المنهـجيـة» و«السـلوكيـة المنطقـيـة». سوف أخذ بعين الاعتبار كلا منهما على التعاقب.

السلوكية المنهجية

كانت السلوكية المنهجية حركة في علم النفس. وحاولت أن تضع علم النفس على أسس علمية محترمة بالتساوي مع العلوم الطبيعية، وذلك بالإصرار على أنه يجب على علم النفس أن يدرس فـقط السلوك الملاحظ بصـورة مـوضـوعـيـة. و«القوانين» التي كان من المفروض أن يكتشفها فرع علمي كهذا هي قوانين تربط بين المؤثر الداخلي للكائن العضوي والمؤثر الخارجي للسلوك، ولهذا السـبب سمي علم النفس السلوكي، وفي بعض الأحـيـان «علم نفس الإثارة والاسـتـجـابة» (stimulus - response psychology). وكان تأثير السلوكيين قويا لمدة من الزمن لدرجة أنهم نجحوا في تغيير تعريف علم النفس، وتحول علم النفس من كونه «علم العـقل» إلى «علم السلوك الإنسـاني». أطلق اسم «السلوكيـة المنهـجيـة» على هذا الرأي، لأنه اقـترح منهـجا في علم النفس من دون أي ادعـاء أسـاسي يتـعلق بوجود أو عدم وجود العقل. وادعى السلوكيون المنهجيون أن الاعتراض الحقيقي للثنائية لا يكمن في أنهم يسلمـون بموجـودات غيـر مـوجـودة، ولكن بالأحـرى لأن هذه الأشياء لا صلة لها بالموضوعية، والادعاءات العلمية يجب أن تخضع للتجربة الموضوعية، والادعـاءات العلميـة الوحيـدة عن العقل القـابلة للتجـربة هي ادعاءات عن السلوك الإنساني.

الأسـمـاء المشـهورة فـي السلوكيـة الوصـفيـة هـي ب. ف. سكينر (1958 - 1878) (B. F. Skinner) ـ جون ب. واتسن (John B. Watson) (1990 - 1904). والحقيقة أن أيا منهما لم يعتقد بوجود ظواهر باطنية نوعية وعقلية، ولكن اضطروا فقط إلى أن يشـددوا على أن السلوكيـة منهج وليست مبدأ أنطولوجيا معينا. قد يبدو جائرا



وصف سكينر بأنه سلوكي منهجي، لأنه في الحقيقة اعترض على شيء اسمه «السلوكية الوصفية»، واعتبر نفسه «سلوكيا راديكاليا». وعلى أي حال، كانت معظم تأثيراته منهجية، ولهذا سوف أتبنى رأي النصوص المألوفة وأصنفه بصفته سلوكيا منهجيا. الظواهر الوحيدة القابلة للملاحظة هي السلوك الإنساني، ولهذا فإن المنهج الصحيح في علم النفس يجب أن يكون السلوك الإنساني، وليس دراسة أي أشياء باطنية أو روحية أو عقلية. وهكذا كانت السلوكية المنهجية مشروعا بحثيا في علم النفس وكان تأثيره، مدهشا عدة عقود.

السلوكية المنطقية

كانت السلوكية المنطقية مبدئيا حركة في الفلسفة، وكانت أشد تطرفا في ادعاءاتها من السلوكية المنهجية. لقد قال السلوكيون المنهجيون إنه لا مكان للثنائية الديكارتية في البحث العلمي، ولكن السلوكيين المنطقيين قالوا إن ديكارت كان مخطئا منطقيا [٨]. القضية عن حالة عقلية لشخص ما، كالقضية التي تقول إن شخصا ما يعتقد أن المطر سيهطل أو إنه يشعر بألم في مرفقه، تعني تماما، أو يمكن ترجمتها إلى، مجموعة من القضايا عن السلوك الفعلي أو الممكن لذلك الشخص، وليس من الضروري ترجمتها إلى قضايا عن سلوك يجري حاليا، لأنه يمكن للشخص أن يشعر بالألم أو يمتلك معتقدا لم يعبر عنه بسلوكه في ذلك الوقت وذلك المكان. وهكذا، تجب ترجمة القضية إلى مجموعة من القضايا الفرضية عن سلوكه أو عما قد يفعله أو يقوله الشخص في هذه أو تلك الظروف.

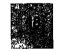
وفقا لتحليل سلوكي مألوف، عندما نقول إن جونز (Jones) يعتقد أن المطر سيهطل يمكن التعبير عن المعنى نفسه الذي يقصده بعدد لا حدود له من القضايا كالتالية: إذا كانت النوافذ في بيت جونز مفتوحة فإنه سوف يغلقها، أو إذا كانت آلات الحديقة متروكة في الخارج فإنه سوف ينقلها إلى الداخل، أو إذا أراد أن (يذهب إلى خارج البيت) يأخذ الشمسية أو يرتدي الممطر أو كليهما، وهلم جرا. الفكرة هي: امتلاك حالة عقلية يعني امتلاك ميل (disposition) للقيام بأنواع معينة من السلوك، وعلينا تحليل تصور الميل بقضايا فرضية كالقضايا التي لها صورة «إذا س، إذن جـ». وعندما تنطبق هذه القضايا على الحالات العقلية فسوف تكتسب الصورة التالية: «إذا تحققت ظروف كذا وكذا، عندئذ سلوك كذا وكذا سوف يحدث».

الفيزيائية ونظرية الهوية

أدت صعوبات سلوكية في العقود المتوسطة من القرن العشرين إلى تقويضها العام ورفضها النهائي، كمشروع منهجي، فوصلت إلى طريق مسدود في علم النفس، وفي الواقع تعرضت لهجوم فعال جدا، خاصة من اللغوي ناعوم تشومسكي (Naom Chomsky). زعم تشومسكي أن الفكرة التي تقول إن البحث في علم النفس هو بحث في السلوك هي فكرة غير معقولة كالفكرة التي تقول إن البحث في الفيزياء هو بحث في جهاز قراءة القياسات، طبعا، نستعمل السلوك دليلا على النفس، كما نستعمل جهاز قراءة القياسات في الفيزياء، ولكن من الخطأ الخلط بين الدليل لموضوع معين والموضوع نفسه. إن موضوع علم النفس هو العقل الإنساني، والسلوك الإنساني هو دليل لوجود وملامح العقل، ولكن ليس هو بذاته العقل.

لقد كانت صعوبات السلوكيين المنطقيين أكثر بروزا من ذلك. ولا واحد منهم اقترب من إعطاء شرح معقول لكيفية ترجمة القضايا العقلية إلى سلوكية. لقد واجهوا عدة صعوبات سلوكية تتعلق بكيفية تحديد مقدمات القضايا الفرضية، وخاصة صياغة هذه القضايا من دون اقتراف خطأ افتراض النتيجة في المقدمة (circulatity). لقد قلت مسبقا إن السلوكيين يختزلون اعتقاد جونز أنها ستمطر، إلى فئات من قضايا عن سلوكه لتجنب المطر. ولكن الصعوبة في هذا الاختزال هي أننا نستطيع الشروع في هذا الاختزال فقط، إذا افترضنا أن جونز يرغب في أن يبقى جافا. إذن الافتراض معقول فقط إذا افترضنا أن جونز لا يرغب في أن يمشي تحت المطر. ولكن إذا حللنا لغة الاعتقاد بلغة الرغبة فسوف يبدو أننا نقترف خطأ افتراض النتيجة بالمقدمة في هذا التحليل. في الواقع، نحن لم نختزل الاعتقاد بالسلوك، ولكننا اختزلناه إلى «سلوك زائد رغبة»، ولكن هذا الاختزال يحتوي على حالة عقلية، وهذه الحالة في حاجة إلى تحليل. ويمكن عمل ملاحظات مماثلة في تحليل الرغبة. عندما نقول إن رغبة جونز تتشكل من أشياء كاستعداده لأن يحمل شمسية فإن هذا سوف يبدو معقولا فقط إذا افترضنا أن جونز يعتقد أنها ستمطر.

وهناك عائلة أخرى من الصعوبات تتعلق بالعلاقات السببية بين الحالات العقلية والسلوك. لقد جادل السلوكيون المنطقيون بأن الحالات العقلية تتشكل من سلوك، والاستعداد للسلوك فقط، ولكن هذا يتعارض مع الحدس الكامن



في الفهم العام القائل إنه توجد علاقة سببية بين حالاتنا العقلية الباطنية وسلوكنا الخارجي. ألمي يدفعني (causes me) لأن أبكي ولأن آخذ أسبرين، واعتقادي أنها ستمطر، ورغبتي في أن أبقى جافا يدفعانني لأن آخذ الشمسية معي، وهكذا! ولكن يبدو أن السلوكيين ينكرون هذه الحقيقة الواضحة. فهم لا يستطيعون تفسير العلاقات السببية بين التجربة الباطنية والسلوك الخارجي، لأنهم في الواقع ينكرون وجود أي تجربة باطنية بالإضافة إلى السلوك الخارجي.

ومع ذلك، المشكلة الحقيقية التي تعاني منها السلوكية هي بالضبط عدم إمكان تصديقها، وأصبحت هذه المشكلة مربكة بصورة متفاقمة. بكل تأكيد نحن نختبر أفكار وآلام ومشاعر ودغدغات وحكات، ولكن لا يبدو من المعقول أن هذه التجارب مماثلة لسلوكنا أو حتى استعدادنا للسلوك. الشعور بالألم شيء والسلوك المؤلم شيء آخر. حدسيا، السلوكية غير محتملة لدرجة أن نقادها غير المتعاطفين معها غالبا ما يهزأون بها. لقد لاحظ آي .أ .ريتشاردز (I. A. Richards) في أوائل العقد الثاني من القرن العشرين أنه إذا أردت أن تكون سلوكيا فعليك أن تتظاهر بالخدار (feign anesthesia) [٩]. يمتلك أساتذة الجامعة مخزونا من النكت القاسية عن السلوكية. خذ النكتة النموذجية التالية: بعد أن انتهى أحد الزوجين السلوكيين من عملية الحب قال الزوج لزوجته: «كانت التجربة رائعة بالنسبة إليك كيف كانت التجربة بالنسبة إليّ؟».

لقد أصبح عدم احتمال السلوكية مربكا بداية من الستينيات وتدريجا حل محلها، بين الفلاسفة ذوي النزعة المادية، مبدأ «الفيزيائية» الذي كان يُدعى في بعض الأحيان «النظرية الذاتية» (identity theory). يقول الفيزيائيون إن ديكارت لم يكن مخطئا منطقيا، كما ادعى السلوكيون المنطقيون، ولكنه كان مخطئا واقعيا. كان بالإمكان أن يبين أحد أننا نمتلك نفوسا بالإضافة إلى الأجساد، ولكن بينت الطبيعة، في الواقع، أن ما كنا نتصوره كعقول هو ليس سوى أدمغة ، وما كنا نتصوره كحالات عقلية كالشعور بالألم والحكة هو ليس سوى حالات دماغية وربما حالات في الجهاز العصبي المركزي. وكانت هذه الأطروحة تسمى «الأطروحة الذاتية» لأنها أقرت التطابق بين الحالات العقلية والحالات الدماغية. شدد المنظرون في الذاتية بلهفة على المفارقة بين رأيهم والسلوكية. كان من المفروض أن تكون السلوكية أطروحة منطقية لتعريف

التصورات العقلية، وكان من المفروض أن تكون الأطروحة الذاتية ادعاء واقعيا، لا ادعاء هدفه تحليل التصورات العقلية، ولكن بالأحرى ادعاء عن نمط وجود الحالات العقلية. لقد كان نموذج السلوكيين نموذجا للتعريفات الذاتية (definitional identities). الآلام هي استعدادات للسلوك كما أن المثلثات هي أشكال تتميز بمسافة ذات ثلاثة أبعاد. المسألة مسألة تعريف في كل من هذه الحالات. ولكن المنظرين في الذاتية قالوا: كلا، قالوا إن النموذج ليس تعريفات، ولكنه بالأحرى اكتشافات لذاتيات تجريبية في العلم. في الواقع، اكتشفنا أن صاعقة البرق مساوية لتدفق كهربائي. وفي الواقع اكتشفنا أن الماء مساوٍ لـ H_2O، والآن نكتشف، والاكتشاف مستمر يوميا، أن الحالات العقلية هي في الواقع حالات دماغية (١٠).

اعتراضات للنظرية الذاتية

طرح النقاد عدة اعتراضات للنظرية الذاتية. أرى أنه من المفيد أن نميز بين الاعتراضات التقنية واعتراضات الفهم العام. النقد التقني الأول يقول إنه يبدو أن النظرية تنتهك مبدأ منطقيا يدعى «قانون لايبنيتز» (Leibnitz's Law) (١١). يقول هذا القانون إنه إذا كان شيئان متساويين فمن الضروري أن تكون جميع صفاتهما مشتركة في ما بينها. وهكذا إذا استطعنا أن نبين أن الحالات العقلية تمتلك صفات لا يمكن نسبها إلى حالات دماغية، والحالات الدماغية تمتلك صفات لا يمكن نسبها إلى حالات عقلية، يبدو أنه بإمكاننا دحض النظرية الذاتية. ولا يبدو أنه من الصعب إيجاد أمثلة كهذه. وهكذا أستطيع القول، على سبيل المثال، إن الحالة الدماغية التي ترادف فكرتي أنها تمطر طولها ٣ سم داخل أذني اليسرى، ولكن بالنسبة إلى النقاد، ليس من المعقول بأي معنى كان القول إن فكرة «إنها تمطر» طولها ٣ سم داخل أذني اليسرى. وبالإضافة إلى ذلك، حتى بخصوص الحالات الواعية التي يمكن تحديد مكانها، مثلا الألم، قد يكون الألم في إصبع قدمي، ولكن الحالة التي ترادف ذلك الألم لا توجد في إصبع قدمي بل في دماغي. إذن، إن صفات الحالة الدماغية ليست الصفات الموجودة نفسها في الحالة العقلية. إذن، الفيزيائية كاذبة.



يعتقد المنظرون في الذاتية أن لديهم أجوبة سهلة لهذه الاعتراضات. فهم يقولون إن هذه الاعتراضات ترتكز على الجهل. عندما تزداد معرفتنا بالدماغ سوف نشعر كليا بالراحة باكتشاف مواقع مكانية للحالات العقلية. واكتشاف ما يسمى بالحالات العقلية في الحالات الدماغية. وبخصوص موقع الألم في إصبع القدم، يقول أنصار النظرية الذاتية إن ما يهمنا هو ليس الشيء المفترض، مثلا الألم، ولكن بالأحرى التجربة الكاملة للشعور بالألم، وتمتد التجربة الكاملة من مكان إثارة نهايات الأعصاب الخارجية في إصبع القدم إلى الدماغ بذاته. وأعتقد أن أنصار النظرية الذاتية نجحوا في الجواب على هذا الاعتراض، ولكن توجد اعتراضات أخرى أكثر جدية من هذا الاعتراض.

واحد من اعتراضات أنصار النظرية الذاتية المنبثقة عن الفهم المشترك هو: إذا كانت الذاتية في الحقيقة ذاتية تجريبية، شيئا يمكن اكتشافه في الواقع، كما اكتشفنا أن الماء ذات الشيء كـ H_2O، أو أن البرق تدفق كهربائي، فإنه يبدو أن علينا الإصرار بوجود نوعين من الحالات لتحديد طرفي القضية الذاتية [١٢]. وهكذا، كما أنه يمكن للقضية، «البرق هو ذات الشيء كالتدفق الكهربائي» أن تعرف الشيء الواحد ذاته بلغة صفاتها البرقية وبلغة حالات تدفقها الكهربائي، وكما أنه على «الماء هو ذات الشيء كجزيئات H_2O» أن تعرف الشيء الواحد ذاته بلغة صفات الماء ولغة صفات H_2O، أيضا الادعاء على سبيل المثال، «الألم هو ذات الشيء كنوع معين من الحالات الدماغية»، يجب أن يعرف الشيء الواحد ذاته بلغة صفات ألمها وبلغة صفات حالاتها الدماغية. ولكن إذا كان من الضروري وجود فئتين مستقلتين من الصفات في القضية الذاتية، عندئذ يبدو أنه بقي لدينا نوعان مختلفان من الصفات: الصفات العقلية والصفات المادية. وبصورة مختصرة، لكي نجعل أطروحة الذاتية فعالة علينا اللجوء إلى الثنائية الوصفية. فإذا كانت جميع الحالات العقلية حالات دماغية، إذن يوجد نوعان من الحالات الدماغية: الحالات العقلية والحالات غير العقلية. ما هو الفرق؟ تملك الحالات العقلية صفات عقلية. أما الحالات الأخرى فتملك صفات مادية فقط. إلا أن هذا الرأي يبدو شبيها بالثنائية الوصفية.

لقد كانت هذه المشكلة حاسمة لأنصار النظرية الذاتية، كان الهدف الرئيسي لهذه النظرية تبرير المادية، أي تبرير القول إن الحالات العقلية هي في الواقع ذات الشيء، وليست سوى حالات مادية في المخ، أو يمكن اختزالها

إلى هذه الحالات. ولكن إذا تبين أن لهذه الحالات العقلية صفات لا يمكن اختزالها إلى حالات مادية. فعندئذ سيفشل مشروعهم، لأنه سوف يترك لنا عنصرا عقليا لا يمكن رده إلى عنصر مادي. وعندما كنت أبحث من أجل هذا الكتاب وجدت على الأقل فيلسوفا واحدا كان يعتبر نفسه منظرا بالذاتية وكان على استعداد لاعتناق هذه النتيجة على الأقل كاحتمال (١٣). أطلق غروفر ماكسويل (Grover Maxwell) على رأيه اسم النظرية الذاتية، ولكنه يقول: «الطريق مفتوحة تماما للتنظير أن بعض الحالات الدماغية هي في الحقيقة أفراحنا وأحزاننا وآلامنا وأفكارنا... إلخ، بكل ثرائها النوعي والعقلي».، أعتقد أن هذا الرأي يشبه تماما الرأي الصحيح، وسوف أشرحه في الفصل الرابع، إلا أنه لم يكن رأيا نموذجيا بين أنصار النظرية الذاتية.

لقد كان الجواب المألوف لأنصار النظرية الذاتية لهذا الاعتراض أقل إقناعا من جوابهم على اعتراضات قانون لايبنيتز (١٤). الجواب الذي قدموه يقول إنه لا يمكن تحديد الظواهر التي هي قيد المناقشة من دون استعمال أي من المحمولات العقلية (mental predicates). بالإمكان تحديدها بلغة حيادية الموضوع. عوضا عن القول «توجد صورة بَعْدية (after image) صفراء - برتقالية داخلي» يفضلون القول «شيء يحدث داخلي شبيه بالذي يحدث عندما أرى برتقالة». كان من المفروض أن تكون إعادة صياغة تعريف الحالات العقلية بلغة حيادية الموضوع كهذه إجابة على الاعتراض، لأنها مكنتنا من تحديد العنصر العقلي بلغة لا عقلية حيادية: هذا الشيء يحدث داخلي ويمكن تحديده بصورة تضعه بين النتائج الثنائية والمادية، ولكن تبين أن هذا الشيء هو حال دماغية، وهكذا نستطيع تحديد الصفة العقلية، ولكن بطريقة تتفق مع المادية.

أظن أن هذا الجواب فاشل. الادعاء أننا نستطيع الكلام عن الظواهر العقلية من دون استعمال اللغة العقلية لا يغير واقع أن الظواهر العقلية تستمر بامتلاكها للصفات العقلية. إن صورتي الصفراء - البرتقالية البَعْدية تبقى نوعية وذاتية بغض النظر عما إذا اخترنا ذكر تلك الصفات. إذا رفض أحد الكلام عن الطائرات، فبإمكانه أن يقول «يونايتد إيرلاينز (United Air Lines) تتمتع بصفة ما». ولكن هذا القول لا يلغي وجود الطائرات. وإذا أردنا التعبير عن هذه النقطة بإيجاز، فالحقيقة أن أحدا يستطيع ذكر ظاهرة جوهرية نوعية ذاتية بلغة

لا تظهر هذه الصفات لا يلغي وجود هذه الصفات. طبعا، في نهاية المطاف، كانت النظرية تريد أن تنكر وجود أي من هذه الصفات، ولكن هذه المشكلة تحتاج إلى جدلية مستقلة [١٥].

هناك اعتراض آخر أكثر تقنية إلى حد ما، ولقد أثار هذا الاعتراض اهتمام أنصار النظرية الذاتية، وفي الحقيقة جبرهم، مع مرور الوقت، على أن يعدلوا آراءهم، وهذا الاعتراض هو الاتهام بـ«الشوفينية العصبونية» (neuronal chauvinism) [١٦]. إذا ادعى أنصار النظرية الذاتية أن كل ألم هو بذاته نوع معين من المنبه العصبوني، وأن كل معتقد هو بذاته نوع من الحالة الدماغية، عندئذ يبدو لنا أن الكائن الذي لا يمتلك عصبات (neurons) أو لا يمتلك النوع الصحيح من العصبات قد لا يكون قادرا على الشعور بالألم أو على شكل المعتقدات. ولكن لماذا لا يمكن للحيوانات التي تملك بنية دماغية مختلفة عنا القيام بنشاطات عقلية؟ وفي الواقع، لماذا لا نستطيع بناء آلة تستطيع القيام بنشاطات عقلية ولكن من دون عصبات كليا؟ لقد أدى هذا الاعتراض إلى تحول مهم في النظرية الذاتية، وهو ما أصبح معروفا بـ «النظرية الذاتية باعتبار أنها نوع ـ نوع» إلى «النظرية الذاتية بوصفها علامة ـ علامة». ولكي أشرح هذا التمييز عليّ أولا أن أشرح بإيجاز الفارق باعتبار أنها نوع ـ نوع. إذا كتبت كلمة «كلب» ثلاث مرات «كلب كلب كلب» فهل أكتب كلمة واحدة أم ثلاث كلمات؟ من دون شك، كتبت ثلاثة أمثال، أو علامات، من نوع كلمة واحدة. إذن، نحن في حاجة إلى أن نميز بين الأنواع، التي هي أشياء عامة مجردة، والعلامات التي هي أشياء وحوادث عينية وجزئية. إن علامة نوع هي تمثيل جزئي عيني لنوع عام مجرد.

إذا استعملنا هذا التمييز فبإمكاننا أن نرى كيف استطاع أنصار النظرية الذاتية الانتقال من النظرية الذاتية بوصفها «نوع ـ نوع» إلى النظرية الذاتية بوصفها «علامة ـ علامة». النظرية الذاتية بوصفها «علامة ـ علامة» تقول: «إن كل نوع من الحالات العقلية يتطابق مع نوع ما من الحالات المادية». وحتى من وجهة نظرهم، إن هذا التحليل غير متكامل، لأن الذاتية التي نحن بصددها هي بين العلاقات العينية الواقعية، وليس بين الأنواع الكلية المجردة. إن ما كان يقصدونه هو: لكل نوع من الحالات العقلية نوع من الحالات الدماغية بحيث إن كل علامة من الانواع العقلية هي علامة من الأنواع الدماغية. بكل بساطة، قال أنصار النظرية الذاتية إن لكل علامة من أنواع

الحالات العقلية المعينة علامة ما أو أخرى من نوع ما، أو آخر من الحالات المادية تتطابق مع العلامة من الحالات العقلية. وبإيجاز، فإنهم يشترطون، على سبيل المثال، أن على جميع علامات الألم أن تمثل تماما نوع الحالة الدماغية نفسها. قد تكون علامات لأنواع مختلفة من الحالات الدماغية، حتى لو كانت جميعها علامات للنوع العقلي نفسه: الألم. لهذا السبب أطلق عليهم اسم أنصار النظرية الذاتية بوصفها «علامة ـ علامة» مقابل أنصار النظرية الذاتية بوصفها «نوع ـ نوع». يبدو أن ذاتية «علامة ـ علامة» أكثر إقناعا من النظرية الذاتية بوصفها «نوع ـ نوع».

لنفرض أنني أظن أن دنفر (Denver) هي عاصمة كولورادو، ولنفرض أنك تظن أن دنفر عاصمة كولورادو. يبدو أنه ليس من الضروري أن نفترض أن امتلاك المعتقد نفسه يستلزم تماما امتلاك نوعية الحالات نفسها النيروفيسيولوجية. يمكن لحالة اعتقادي النيروفيسيولوجية أن دنفر عاصمة كولورادو أن تكون في مكان معين في دماغي، بينما يمكن لحالتك أن تكون في مكان آخر من دون أن يكون هذان المعتقدان مختلفين.

لسوء الحظ، كان أنصار النظرية الذاتية مقصرين بإعطاء أمثلة. أحد أمثالهم المفضلة هو القول إن الآلام تتطابق مع منبهات ليف - C (C-fiber). وفقا لهذه الفكرة، بالنسبة إلى أنصار المنظرين في الذاتية النوعية، كل ألم ليس سوى منبه ليف – C. وبالنسبة إلى المنظرين في الذاتية العلامية، قد يكون هذا النوع من الألم متطابقا مع المنبه الخاص لليف – C، ولكن قد يكون منبه آخر متطابقا مع حالات دماغية أخرى أو حالة آلية أخرى. لسوء الحظ، إن كل هذا النقاش سيئ في النيرفيسيولوجية (neurophysiology). إن ليف – C نوع من المحاور العصبية (axon)، وفي الحقيقة إن بعض الأنواع من إشارات الألم، وليس كلها، تنتقل إلى الدماغ بواسطة ألياف – C. ولكن من الناحية النيروفيسيولوجية، من السخافة للمرء أن يظن أن تجربة الألم ليست سوى تنبيه ليف – C. الواقع أن ليف – C هو جزء من آلية ألم معقدة في الدماغ والجهاز العصبي. بغض النظر عن صحة هذا القول، إن هذا هو نوع المثال الذي أعطاه أنصار النظرية الذاتية، وكثير من الجدل تركز على ما إذا كان يمكن الحصول على ذاتيات نوعية كهذه أو إذا كان كل ما يتعلق الأمل به هو ذاتيات علامية. على المدى الطويل، كان لدعاة النظرية الذاتية العلامية تأثير أكثر من دعاة النظرية الذاتية النوعية.



ولكنهم يواجهون الآن مشكلة تثير الاهتمام. ما هو العامل المشترك بين جميع هذه العلامات التي تجعلها النوع نفسه من الحالة العقلية؟ إذا كنا كلانا نظن أن دنفر عاصمة كولورادو، إذن بالضبط ما الشيء المشترك بيننا، إذ لا توجد سوى حالاتنا الدماغية بينما نمتلك أنواعا مختلفة من الحالات الدماغية؟ لاحظ الجوابين اللذين يمكن إعطاؤهما تقليديا، الجواب الثنائي والجواب النوعي، لن ينفعا المادي العلامي. لا يمكن للماديين العلاميين القول إن العامل المشترك بينهم هو الصفات العقلية نفسها غير القابلة للاختزال، لأن هدفهم الرئيسي هو حذف، أو إلغاء الصفات العقلية غير القابلة للاختزال. ولا يمكن أن يقولوا إنها النوع نفسه من الحالات الدماغية، لأن الانتقال بمجمله من نظرية الذاتية النوعية إلى نظرية الذاتية العلامية كان هدفه تجنب القول إن كل علامة لحالة عقلية جزئية هي العلامة نفسها الخاصة بنوع من الحالات الدماغية الخاصة.

الوظيفية

في هذه المرحلة خطا الماديون خطوة حاسمة في تطوير الفكر الفلسفي اللاحق عن العقل. قالوا: الشيء الذي يجعل الحالات الدماغية العلامية حالات عقلية هو نوع معين من الوظيفة في السلوك العام للكائن العضوي. وبلا عجب سمي هذا المبدأ «الوظيفية» (functionalism)، وعندما تم توضيحه تطور إلى آراء على النحو التالي [١٧]: القول إن جونز يعتقد أنها تمطر يعني أنه يمتلك حادثة أو حالة أو عملية معينة داخلية، وأن سببها نوع معين من السلوك من طرفها، السلوك الذي يتمثل بحمل شمسية. بإيجاز، تعرف الحالات العقلية كحالات تقوم بوظائف معينة، وتفسر فكرة الوظيفة بلغة العلاقات السببية مع منبهات خارجية، مع حالات عقلية، ومع سلوك خارجي. ويمكن التعبير عن هذه النقطة بالتالي: إن إدراك جونز أنها تمطر يسبب فيه معتقد أنها تمطر. معتقد أنها تمطر والرغبة في البقاء جافا يسببان سلوك حمل الشمسية. إذن، ما المعتقد؟ المعتقد هو أي شيء يحل محل هذه الأنواع من العلامات. في تلك المرحلة قدم أنصار النظرية الذاتية أداة تقنية جميلة لتحديد هذه الناحية بالذات من نظريتهم. سُميت هذه التقنية «جملة رمزي» (Ramsey sentence)، تكريما للفيلسوف الإنجليزي فرانك (Frank Ramsey) الذي اخترعها. في مجموعة الجمل السابقة يمكن



تبديل التعبير «المعتقد أنها تمطر» بـ «س». وبعدها نضع أمام الجملة ككل المقياس الكمي الذي يقول: «يوجد س بصورة أن». وهكذا يمكن التعبير عنها كما يلي: «يوجد س بصورة أن الإدراك أنها تمطر يسبب س، وس سوية مع الرغبة لأن يبقى جافا يسببان سلوك حمل الشمسية». وهكذا، وفقا لهذا الشرح، ما هو في الحقيقة المعتقد؟ إنه أي شيء، أي س، يحل محل هذه العلاقات السببية (والعديد مثلها). لا تعرف الحالات العقلية كالمعتقدات بصفات جوهرية، ولكن بالأحرى تعرف بعلاقاتها السببية، وهذه العلاقات السببية تشكل وظيفتها. مثلا، الإدراكات تسبب المعتقدات، وسوية مع الرغبات تسبب الأفعال. إن علاقات سببية كهذه هي كل ما نحتاجه لامتلاك معتقد ما.

ولكن كيف نعرف بقية الرغبات والإدراكات؟ سوف نحلل هذه الرغبات والإدراكات أيضا وظيفيا. كما أنه توجد س بوصفها معتقدا وتعرف بعلاقاتها السببية. أيضا توجد جـ بوصفها رغبة، وك بوصفها إدراكا، ونعرف هؤلاء أيضا بعلاقاتهم السببية.

بهذه الطريقة رد الوظيفيون على عدد من الاعتراضات الموجهة ضد السلوكية بالتحليل الوظيفي. أحد الاعتراضات كان على الدوران السلوكي الواضح في تحليل المعتقدات باستخدام الرغبات، وتحليل الرغبات باستخدام المعتقدات. وقد أجاب الوظيفيون على هذا الاعتراض إجابة قاطعة. وذلك بتحليل المعتقدات والرغبات في الوقت نفسه بلغة علاقاتهما السببية. وبالإضافة إلى ذلك قدمنا جوابا مباشرا للاعتراض القائل إن السلوكية تجاهلت العلاقات السببية بين الحالات العقلية والسلوك الخارجي، لأننا عرفنا الحالات العقلية جزئيا بمقدرتها على إحداث سلوك خارجي، وبالتالي، هناك بعد مهم للتصور الوظيفي للحالات العقلية: يبدو أنها تدمج العالم العقلي بعالم مألوف من الموجودات الإنسانية الوظيفية. وهكذا، فإذا سألنا: ما هو المكربن (carburetor)؟ ما هو الثرموستات (thermostat)؟ ما هي الساعة الكبيرة؟ يمكن الإجابة عن جميع الأسئلة سببيا بوصف الوظائف التي تقوم بها المكربنات والثرموستاتات والساعات الكبيرة، نحن لا نعرف أيا من هذه الأشياء بواسطة اجهزتها المادية، مثلا، يمكن صنع الساعة من أتراس ودواليب، ويمكن صنعها من الساعة الرملية، ويمكن صنعها من مذبذب الكوارتز (quartz oscillator)، ويمكن صنعها من العديد من المواد المادية،

ولكن الصفة التي تعرّف الساعة الكبيرة بوصفها ساعة كبيرة هي أنها آلة مادية تمكننا من قياس الوقت. ويمكن عمل ملاحظات مشابهة عن المكربنات والثرموستاتات. الحالات العقلية مثل المكربنات والثرموستاتات والساعات الكبيرة. لا نعرفها بواسطة أجهزتها المادية ولا بواسطة أي جوهر عقلي ديكارتي، ولكن بالأحرى بواسطة علاقاتها السببية. المعتقد هو أي موجود من دون استثناء مربوط بعلاقات معينة مع منبهات داخلية ومع حالات عقلية أخرى بإمكانه أن يسبب سلوكا خارجيا.

كان الدافع المحرك للوظيفية هو الإجابة عن السؤال: لماذا، على أي حال، ننسب حالات عقلية للبشر؟ وكان الجواب: نحن نقول إنهم يمتلكون أشياء كالمعتقدات والرغبات ونحن نريد تفسير سلوكهم. يبدو أن الوظيفية استوعبت جميع هذه الأحداس (intuitions).

بالطبع، أراد الوظيفيون معرفة طبيعة الحالات الدماغية الباطنية التي تمكنهم من تسبيب السلوك. كيف تختلف الحالات العقلية عن بقية أنواع حالات الدماغ؟ لقد كان واحد من الأجوبة هو أن السؤال في الحقيقة غير مناسب للفلسفة على الإطلاق. يجب تركه لعلماء النفس وعلماء النيروبيولوجيا. بإمكاننا اعتبار الدماغ كـ «صندوق أسود» ينتج سلوكا كرد فعل لمنبهات، ونحن لسنا في حاجة كفلاسفة، لأن نهتم بمضمون آلية هذا الصندوق الأسود. أطلق على هذا الرأي في بعض الأحيان اسم «وظيفية الصندوق الأسود».

ولكن وظيفية الصندوق الأسود غير مُرضية عقليا، لأنها لا تتجاوب مع حب الاطلاع العقلي الطبيعي. في الحقيقة، نحن نريد أن نعرف: كيف يعمل هذا النظام؟

وظيفة الكمبيوتر (= الذكاء الاصطناعي القوي)

في هذه المرحلة حدث واحد من أكثر التطورات تأثيرا في تاريخ فلسفة العقل برمته. في القرن العشرين بدا للعديد منا الذين شاركوا في هذه التطورات (على الرغم من أنني لم أشارك) أن هذا التطور لم يكن مثيرا فقط ولكن كان، بعد انتظار طويل، حلا للمشكلات التي واجهت الفلاسفة أكثر من ٢٠٠٠ سنة. وتم إنجاز هذا الحل بالتقاء الأعمال الجارية في الفلسفة وعلم النفس المصرفي واللغويات وعلم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي. وبدا أننا كنا

نعرف الجواب للسؤال الذي واجهنا: إن طريقة عمل النظام هي أن الدماغ هو كمبيوتر رقمي (digital computer)، وأن ما نسميه «العقل» هو كمبيوتر رقمي أو فئة من البرامج. وهكذا أنجزنا أعظم اختراع حاسم في تاريخ فلسفة العقل: الحالات العقلية هي حالات حسابية في المخ. المخ هو كمبيوتر والعقل هو برنامج أو مجموعة من البرامج. والمبدأ الذي شكل أساس العديد من الكتب المدرسية كان: العقل بالنسبة إلى المخ يماثل البرنامج بالنسبة إلى الخردوات (hardware) [١٨].

$$\frac{\text{العقل}}{\text{الدماغ}} = \frac{\text{البرنامج}}{\text{الخردوات}}$$

يطلق في بعض الأحيان على هذا الرأي اسم «وظيفة الحاسوب»، على الرغم من أنني عمدتها باسم «الذكاء الاصطناعي القوي» لكي أميزها عن الذكاء الاصطناعي الضعيف الذي يهدف إلى دراسة العقل بواسطة برامج كمبيوتر مصطنعة، عوضا عن الشروع بخلق عقل. وفقا لرأي الذكاء الاصطناعي القوي، الكمبيوتر الرقمي المبرمج بصورة مناسبة لا يقلد امتلاك العقل فقط، إنه يمتلك عقلا بكل معنى الكلمة.

ومع قدوم نموذج الكمبيوتر للعقل بدا في نهاية المطاف أننا حصلنا على جواب للمشكلات التي أزعجت ديكارت، وفي الواقع للمشكلات التي تعود إلى فلاسفة اليونان الأوائل التي ظهرت منذ ٢٥٠٠ سنة. وبدا بصورة خاصة أننا حصلنا على حل كامل لمشكلة العقل والجسد التقليدية. بدت العلاقة بين العقل والجسد خفية (mysterious)، ولكن العلاقة بين البرنامج وخردوات الكمبيوتر والعلاقة بين نظام الكمبيوتر وتنفيذه العملي، ليست خفية أبدا. إنها علاقة معروفة في كل قسم من علم الكمبيوتر في العالم، وتستعمل هذه المعرفة روتينيا يوميا في برامج الكمبيوترات.

د ـ الحساب والعمليات العقلية

حتى الآن انتقدت الآراء المادية عند الحاجة. ولكن الآن سوف أطرح نظرية الكمبيوتر للعقل، وأترك الانتقادات الموجهة إليها لأصناف أخرى من الوظيفية للفصل التالي. وقبل أن أشرح بالتفصيل كيف من المفروض أن تحل نظرية العقل



الكمبيوترية مشكلاتنا، أريد أن أدخل إلى طاولة النقاش عدة تصورات ذات أهمية حاسمة. وهي حاسمة ليس فقط لأن لها علاقة وثيقة بالفلسفة المعاصرة ولكن في الواقع للحياة العقلية عامة. الأفكار التي أريد شرحها بإيجاز هي الحساب (algorithm) وآلة توريغ (turing)، وأطروحة تشرتش (church) ونظرية تورينغ واختبار تورينغ ومستويات الوصف وإمكانات التحقيق المريكة والتحليل المتكرر. تصب هذه التصورات في لب الرأي الذي كان ولايزال في بعض الأروقة الفكرية، الرأي الوحيد الأكثر تأثيرا في مجال طبيعة العقل والعلم المعرفي والمجالات الأخرى التي لها علاقة بهذا العلم. وبالإضافة إلى ذلك، إن مجموعة من هذه الأفكار مهمة لدرجة أنها قيمة لثقافتنا العامة، بغض النظر عن الفلسفة، ولهذا يجب أن نكون على اطلاع بهذه التصورات.

الحسابات (algorithms): الحساب هو أسلوب لحل مشكلة بدراسة لسلسلة دقيقة من الخطوات. ويجب أن تكون الخطوات محددة العدد، وإن تمت الدراسة بصورة صحيحة فسوف تؤمّن جوابا للمشكلة. لهذا السبب، تسمى الحسابات أيضا «إجراءات فعالة». ويمكن اعتبار الأساليب لحل مشكلات في الحساب كالجمع والطرح أمثلة جيدة. وإذا تابعنا الخطوات بدقة فسوف نحصل على الجواب الصحيح.

آلات تورينغ: إنها آلة تقوم بوظيفة الحساب باستعمال نوعين من الرموز فقط. وتعتبر هذه الرموز «صفر» و«واحد»، ولكن يمكن استعمال أي رموز أخرى. لقد اخترع ألن تورينغ (Alan Turing) فكرة آلة تورينغ، وكان تورينغ منطقيا ورياضيا عظيما. والصفة اللافتة للنظر في آلة تورينغ هي بساطتها: تحتوي على شريط لا نهاية له تكتب عليه الرموز، ولها رأس يقرأ الرموز على الشريط. ويدور رأس آلة تورينغ نحو اليسار ونحو اليمين، وتستطيع أن تمحو الصفر، وأن تطبع الواحد، وأن تطبع الصفر وأن تمحو الواحد. وتفعل جميع هذه الأشياء وفقا لبرنامج يتشكل من مجموعة من القواعد. وللقواعد دائما الشكل نفسه: وفقا لشروط ث (C) افعل أ: ث – أ.

مثلا، قد يكون لشكل قاعدة: إذا أنت فحصت «صفر»، بدله بواحد وحرك مربع «واحد» إلى اليسار.

آله تورينغ ليست آله بالمعنى العادي. لا يمكن الذهاب إلى حانوت لشراء آلة تورينغ، لأنها تصور رياضي مجرد. مثلا، لدى آلة تورينغ مقدرة لا نهاية لها لطبع الحروف، ولهذا مقدرة لا نهاية لها على تخزين الحروف. هذه الصفة غائبة في



جميع الآلات الأخرى. فالآلات العادية قابلة للكسر والصدأ، ويمكن دلق «البيرة» عليها، أما آلات تورينغ فهي خالية من جميع هذه العيوب لأنها مجردة كليا. وعلى أي حال، على الرغم من أن تصور آلة تورينغ هو تصور شيء صوري ومجرد، فإن نوع الكمبيوتر الذي نشتريه في الحانوت لأغراض عملية هو آلة تورينغ. الآلات الحسابية التجارية تستعمل الحسابات بواسطة نوعين من الرموز. أصبحت الإلكترونيات المعاصرة متطورة، لدرجة أنه يمكن للكمبيوتر الحديث أن يقوم بهذه العمليات الرمزية بنسبة الملايين في الثانية.

أطروحة تشرتش: بفضل ألونزو تشرتش (Alonzo Church) مبدئيا (والذي توصل إليها تورينغ بصورة مستقلة، ولهذا تسمى في بعض الأحيان أطروحة تشرتش – تورينغ) تنص هذه الأطروحة على أن أي مشكلة لها حل حسابي يمكن حله بآلة تورينغ. أو يمكن التعبير عن الفكرة نفسها بالقول إنه يمكن تطبيق أي حساب على الإطلاق بواسطة آلة تورينغ. إن أي آلة تستعمل رموزا مزدوجة فقط، كالصفر والواحد، كافية لتنفيذ أي حساب مهما كان نوعه. هذه الأطروحة مهمة جدا، لأنها تنص بلغة رياضية على أن أي مشكلة قابلة للحساب يمكن حسابها بواسطة آلة تورينغ، حيث إن أي وظيفة حسابية قابلة للحساب وفقا لمبدأ تورينغ.

يمكن صنع آلة تورينغ بأنواع وأوضاع وتشكيلة مختلفة. مثلا، في سيارتي كمبيوتر ذو اختصاصات معينة لقياس استهلاك الوقود. ولكن بالإضافة إلى هذه الكمبيوترات التي تخدم أغراضا خاصة، أو آلات تورينغ، هناك فكرة الكمبيوتر الذي يخدم غرضا عاما، بإمكانه تنفيذ أي برنامج على الإطلاق. وبنتيجة مهمّة تعرف بنظرية تورينغ برهن هذا الأخير على أنه توجد آلة تورينغ الكلية التي بإمكانها تقليد سلوك أي آلة تورينغ أخرى. وبصورة أدق، برهن تورينغ على أنه توجد آلة تورينغ شمولية (UTM) بصورة أن لأي آلة تورينغ أن تنفذ برنامجا خاصا «ب.ج» (TP) يمكن لآلة تورينغ الشمولية أن تنفذ هذا البرنامج الخاص (ب جـ).

والعامل الذي يجعل هذه الأفكار مثيرة للاهتمام هو الفكرة التالية: لنفرض أن الدماغ الإنساني آلة تورينغ الشمولية، ليس في مقدوري مبالغة الإثارة الناجمة عن هذه الفكرة، لأنها أعطتنا بعد انتظار طويل ليس فقط حلا للمشكلات الفلسفية التي نواجهها، ولكنها أعطتنا مشروع البحث.

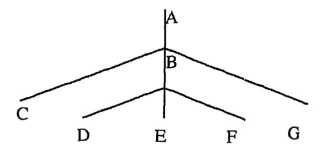
بإمكاننا دراسة العقل، من البرامج التي ينفذها الدماغ. وإحدى النواحي التي تثير الاهتمام البالغ بهذا البرنامج البحثي هي أننا لسنا في حاجة إلى أن نعرف كيف يقوم الدماغ بوظيفته كجهاز مادي لكي نبني علما كاملا ودقيقا للعقل. وأننا الحقيقة أن تفاصيل الدماغ ليس لها علاقة بالعقل، لأن أي جهاز مادي آخر سوف يؤدي إلى النتيجة نفسها، فقط شرط أن يكون ثابتا بما فيه الكفاية، ومؤهلا لأن ينفذ البرامج. بالنسبة إلى هذا الرأي، لا توجد علاقة بين التفاصيل النيروبيولوجيا لعملية الدماغ والعقل. لقد صادف، وذلك بحادثة تطويرية، أننا من إنجاز العصبات، ولكن بإمكان أي نظام معقد بكفاية أن يفعل ما يفعله الدماغ الموجود في جمجمتنا. إن كل ما نحتاج إليه لكي نحصل على تصور حقيقي علمي وافٍ للعقل هو اكتشاف برامج آلة تورينغ التي نستعملها جميعها عندما نقوم بعملية المعرفة.

اختبار تورينغ: على أي حال، نحن في حاجة إلى اختبار. يعلمنا ما إذا كانت آلة ما تعمل بذكاء بصورة حقيقية، وعندما لا تقوم بوظيفتها. اخترع آلن تورينغ هذا الاختبار أيضا، وأطلق عليه اسم اختبار تورينغ. توجد عدة أنواع من هذا الاختبار، ولكن الفكرة الأساسية هي: باستطاعتنا تجنب جميع المناظرات العظيمة عن مشكلات العقول الأخرى، عما إذا كان يحدث أي تفكير داخل الآلة، أو عما إذا كانت الآلة فعلا ذكية، وذلك بإثارة السؤال التالي لأنفسنا: هل يمكن للآلة أن تقوم بوظيفتها بصورة لا يستطيع الخبير التمييز بين أدائها والأداء الإنساني؟ فإذا أجابت الآلة عن أسئلة يطرحها أحد بالصينية ومن متكلم صيني بلدي، لدرجة أن متكلمَين بلديَّين باللغة الصينية لا يستطيعان التفريق بين الآلة والمتكلم الصيني البلدي، عندئذ علينا أن نقر بأن الآلة فهمت الإنسان الصيني. كما لا بد أنك لاحظت مسبقا أن اختيار تورينغ يعبر عن نوع من السلوكية، لأنه يقول إن الاختبار السلوكي يحسم وجود الحالات العقلية.

مستويات الوصف: يمكن وصف أي جهاز معقد بطرق مختلفة. وهكذا، مثلا، يمكن وصف المحرك بلغة جهاز الجزئيات، أو بلغة شكله الجمالي، أو بلغة عناصره الجزئية...إلخ. من المغري وصف هذا التنوع من الإمكانات الوصفية بلغة استعارة «المستويات». لقد أصبحت هذه اللغة شائعة الاستعمال. ننظر إلى مستوى الجزئيات الصغيرة للجزيء (molecule) كمستوى أدنى من الوصف من البنية المادية الإجمالية للعناصر المادية التي تشكل مستويات أعلى من الوصف.

إن معظم الاهتمام بهذا التمييز ينجم عن تطبيقه بصورة درامية على الكمبيوترات. على مستوى وصفي أدنى قد يختلف الكمبيوتر الذي أملكه أنا عن الذي تملكه أنت، مثلا، قد يكون نوع الوحدة الفاعلة في كمبيوترك مختلفة عن وحدتي الفاعلة. ولكن على مستوى أعلى من الوصف قد ينفذان الحساب نفسه تماما، وربما قد ينفذان البرنامج نفسه. يحتوي تصور المستويات المختلفة للوصف ضمنيا وفي الوقت نفسه على تصور آخر ذات أهمية حاسمة في نظرية العقل الحسابية، وهو تصور إمكانية التحقيق المتعدد.. وفكرة هذه الإمكانية تتكون من صفة ذات مستوى أعلى ككون الشيء برنامج «وورد» (word) أو كونه «مكرين» قد تتحقق فيزيائيا في أنظمة مختلفة، ولهذا يمكن بالصفة نفسها الواحدة ذات المستوى الأعلى أن تتحق في مستويات أدنى مختلفة. يبدو أن إمكانية التحقيق المتعدد صفة طبيعية لنظريات الذاتية العلامية. قد تكون العلامات المختلفة للأنواع المختلفة أشكالا مختلفة من التحقيق لصفة عقلية ذات مستوى أعلى مشترك. وكما أنه يمكن لنفس برنامج الكمبيوتر أن ينفذ في أنواع مختلفة من الخردوات، ولهذا يمكن تحقيقه بطرق متعددة، أيضا يمكن للحالة العقلية نفسها، كالمعتقد أنها ستمطر، أن تنفذ بأنواع مختلفة من الخردوات، ولهذا يمكن تحقيقها بطرق متعددة.

يمثل هذا الرسم البياني الفرق بين مستويات الوصف وإمكانية التحقيق المتعدد للمستويات العليا في المستويات الدنيا.



يمكن للنظام نفسه المتمثل في الخط AB أن يتحقق في أنظمة المستويات الأدنى المختلفة، المتمثلة في الخطوط BC - BD - BE - BF.

التحلل المتكرر: وهناك أيضا فكرة مهمة أخرى متضمنة في ما قلته، تقول هذه الفكرة إنه يمكن للمشكلات المعقدة الكبيرة أن تتجزأ إلى أفكار صغيرة بسيطة، والتي يمكن بدورها أن تتجزأ إلى مشكلات أبسط إلى أن تصل إلى مستوى البساطة المطلقة. قد يبدو لنا الضرب بأرقام متعددة، مثلا ٢٨ × ٧١، عملية معقدة، ولكن جمال فكرة آلية تورينغ هو في الواقع أن جميع هذه المشكلات تتجزأ إلى عمليات مكونة من أرقام صفر وواحد. تطبع «واحد»، تمحو «صفر»، وتنقل مربع «واحد» إلى اليسار أو إلى اليمين. هذا كل ما تحتاج الآلة إلى فعله لكي تنفذ ليس فقط عمليات حسابية، ولكن أيضا أصعب العمليات الحسابية وفروضا أخرى. يمكن تحليل الفرض إلى فروض بسيطة بإعادة تكرير المنهجيات نفسها حتى لا تبقى سوى عمليات ازدواجية مكونة من رمزين، رقمي صفر وواحد، حتى أنه في الأيام الأولى المبكرة ادعى بعض الناس أن حقيقة كون الخلايا العصبية هي شرارات أو غير شرارات بيّن أن الدماغ جهاز مزدوج كما هي الحال في كمبيوتر رقمي آخر. وبالتالي، بدا أن فكرة الانحلال المتكرر تعطينا منهجية مهمة لفهم الذكاء الاصطناعي. فالفروض الإنسانية المعقدة قابلة لأن تتحلل إلى فروض بسيطة بصورة متكررة، وهذا يفسر لماذا نحن أذكياء.

تحتوي مجموعة الأفكار التي تم تفسيرها الآن على أدوات ضرورية لصياغة أهم وأقوى نظرية في العقل على الإطلاق في العقود الأخيرة من القرن العشرين. العقل كمبيوتر رقمي، وبكل الاحتمالات آلة تورينغية شمولية. وكآلة من هذا النوع، فهي تنفذ عمليات حسابية بتطبيق برامج. وما نسميه العقل هو برنامج أو مجموعة من برامج كهذه. ولكي نتفهم القوى المعرفية الإنسانية فإن كل ما نحتاج إليه هو اكتشاف البرامج التي تنفذها الكائنات الإنسانية فعلا عندما يستعملون قواهم المعرفية كالإدراك والذاكرة...إلخ. ولأن المستوى العقلي للوصف هو مستوى برنامج ليس من الضروري تفهم تفاصيل أعمال الدماغ لكي نتفهم آلية المعرفة الإنسانية. في الحقيقة، لأن مستوى الوصف يندرج في مستوى أعلى من الأجهزة العصابية، لسنا مضطرين إلى اللجوء إلى نظرية ذاتية للعقل، ومن فصيلة نوع - نوع. بالأحرى، الحالات العقلية قابلة للتحقيق بأجهزة مادية بطرق متنوعة، وحدوث هذا التحقيق في الأدمغة مصادفة،

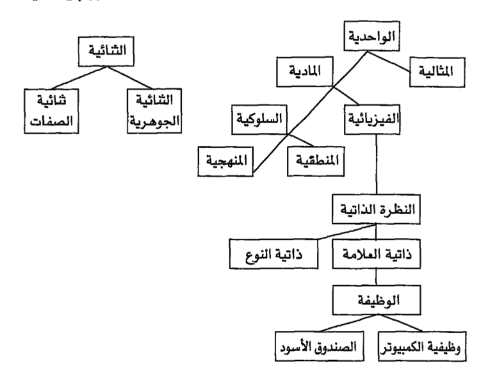
ولكن بإمكانه أن يحدث بالطريقة نفسها في أنواع لا حصر لها من خردوات الكمبيوتر. إن استعمال أي خردوات سيتناسب مع العقل الإنساني فقط شرط أن تكون ثابتة بما فيه الكفاية وفعالة بما فيه الكفاية لتنفيذ البرامج. ولأننا آلات تورينغية سنستطيع تفهم آلية المعرفة باختزال الآلات المعقدة إلى أبسط عمليات ممكنة، أي التلاعب برقمي الصفر والواحد. وبالإضافة إلى ذلك، لدينا اختبار، سوف يمكننا من التأكد عندما ننسخ في الواقع آلية المعرفة الإنسانية، وهذا الاختبار هو آلة تورينغ. يعطينا اختبار تورينغ برهانا نهائيا على وجود القدرة المعرفية. ولكي نعرف عما إذا كنا في الحقيقة اخترعنا آلة ذكية كل ما علينا فعله هو تطبيق اختبار تورينغ، وبحوزتنا الآن مشروع بحث، وفي الحقيقة هو مشروع البحث الأول في العالم المعرفي.

نحاول اكتشاف البرامج التي ينفذها الدماغ، وذلك بتصميم برامج لآلاتنا التجارية تنجح في اختبار تورينغ، وبعدها يمكن الاستعانة بعلماء النفس لنقوم بتجارب على البشر لكي يكتشفوا عما إذا كان البشر يعملون وفقا لبرامج مماثلة لبرنامج الكمبيوتر، مثلا في تجربة مشهورة شملت ذاكرة المشتركين في التجربة، تعددت ردود الفعل للمشتركين بالطريقة نفسها في تفعيل وقت الكمبيوتر. لقد بدت هذه النتيجة دليلا للعديد من العلماء المعرفيين أن البشر كانوا يستعملون أساليب حسابية الكمبيوتر.

وبهذه الطريقة اكتسبت نظرية العقل الحسابية تأثيرها في الأيام الأولى للعلم المعرفي. وإن لم أنجح في اكتساب رأيكم فهذا يعني أن شرحي لم يكن وافيا، لأنه بالنسبة إلى كثير من المفكرين كانت هذه النظرية حاسمة في تلك الأيام، أدت إلى ألف مشروع بحثي وجذبت تقريبا عددا مماثلا من الفروض البحثية. ولكن، و احسرتاه، إنها مخطئة بصورة يائسة. وصلت إلى هذه النتيجة في ذلك الوقت، ولا شيء استطاع أن يغير رأيي منذ ذلك الوقت. سأشرح في الفصل التالي لماذا تعد هذه النظرية مخطئة. ولكن الآن أريدكم أن تتصوروا مدى تأثيرها.

وبقدر من التردد (لأنني سوف أبسِّط إلى حد كبير) سوف أقدم خريطة تبين العلاقات بين النظريات التي درسناها إلى الآن.

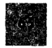




ك ـ تصورات أخرى للمادية

إحدى مزايا المادية هي القول تقريبا إن كل رأي مادي يمكن تصوره اعتنقه فيلسوف أو آخر. ولكي أكمل قصة المادية الحديثة، أريد أن أطرح تصورين آخرين: المادية الحذفية (eliminative materialism)، الفكرة التي تقول إن الحالات العقلية لا توجد على الإطلاق والواحدية الشاذة (anomalous monism)، رأي دونالد ديفدسن (Donald Davidson)، وهو نسخة من النظرية الذاتية النوعية.

لقد جادل الماديون الحذفيون على النحو التالي [١٩]: لماذا نقول إن الناس يمتلكون معتقدات ورغبات وأنواعا أخرى من الحالات العقلية؟ نقول هذه الأشياء، لأننا نريد أن نفسر سلوكهم. إذن افتراضنا بوجود المعتقدات والرغبات...إلخ، هو افتراض بوجود نوع من الموجود النظري كما أن افتراض وجود القوة الكهرطيسية في الفيزياء هو افتراض موجودات نظرية. إحدى ميزات هذه الافتراضات هي أنه إذا تبين أن النظرية كاذبة فهذا يكفي لأن



يبرهن على أن الموجود غير موجود. ونظرية الفلوجيستون التي أصبحت الآن بالية، والتي تقول إن خرق الشيء يتشكل من إفراز مادة الفلوجيستون، دُحضت، ومع دحض هذه النظرية توقفنا عن الاعتقاد بوجود الفلوجيستون، إذن، ما النظرية التي تفترض وجود المعتقدات والرغبات...إلخ؟ حسن، قد تكون الفهم العام أو علم نفس الجَدَّة (grandmother psychology)، وفي الأدبيات العامة تسمى «علم النفس الشعبي»: ولكن الآن، وفق ما تقوله الرواية، لقد تبين بكل تأكيد أن علم النفس الشعبي غير واف، وفي الواقع الشعبية كاذبة. لماذا؟ أحد الأسباب هو أن النظريات الشعبية دائما دُحضت بواسطة التقدم العلمي. وبالإضافة إلى ذلك، لا يتقدم علم النفس الشعبي أبدا كمشروع بحثي. مثلا، نظرياتنا الشعبية بالعقل لا تشكل تقدما على أرسطو. ولكن إذا كانت النظرية التي تفترض وجود معتقدات ورغبات...إلخ، كاذبة، إذن هذه الموجودات لا توجد. وهكذا، المادية الحذفية هي بكل بساطة نوع من المادية التي تحذف الحالات العقلية كليا. وتبين أنها أوهام، كما تبين أن غروب الشمس والفلوجيستون أوهام.

هناك حجة أخرى ضد، ومتعلقة بأشياء علم النفس الشعبي أثارت الاهتمام بسبب غياب تأويلات «نوع ـ نوع» لتصورات علم النفس الشعبي، بالنسبة إلى الظواهر النيروبيولوجية. من غير المعقول لعلم نفس ناضج أن يستعمل بجدية تصورات كالمعتقدات والرغبات، لأن هذه التصورات لا تتطابق مع مقولات علم الأعصاب الحيوي. ومع غياب تأويل نوعي، «نوع ـ نوع»، للمعتقدات والرغبات. يبدو أن عدم وجود هذه الموجودات افتراض معقول.

الواحدية الشاذة نظرية قدمها دونالد ديفدسن [٢٠]، وقدم القضايا التالية دفاعا عنها:

الخطوة الأولى: توجد علاقات سببية بين الظواهر العقلية والظواهر المادية.

الخطوة الثانية: أينما توجد حوادث مترابطة كسبب ونتيجة يجب أن تندرج تحت قوانين سببية دقيقة وجبرية.

الخطوة الثالثة: ولكن لا توجد قوانين سببية دقيقة ومجبرة كالتي تربط ما هو عقلي مع ما هو مادي، بلغة ديفدسن، لا توجد قوانين نفسية ـ مادية.

الخطوة الرابعة: النتيجة: إن جميع ما يسمى حوادث عقلية هو حوادث مادية. يجب أن تكون حوادث مادية لكي تفرز قوانين مادية، وعندما نشير إليها كصفات عقلية فإن كل ما نفعله هو اختبار مقولة من الحوادث المادية، لكي توفي شروط لغة عقلية معينة. إنها كائنات عقلية بلغة وصيغة معينتين، ولكن الحوادث نفسها أيضا مادية بلغة وصيغة أخريين. إذن، الناتج هو نوع من المادية، تلك المادية التي تقول إن موضوع العلوم النفسية لن يمكن وصفه أبدا بنوع من القوانين الكلية المقبولة في الفيزياء، لا لأنها نوع من الأشياء الروحية أو العقلية المبهمة، ولكن بالأحرى لأن الأوصاف التي نستعملها لتعريفها، أي الأوصاف العقلية، لا ترتبط بطرق قانونية مع الظواهر المادية المختارة للأوصاف المادية. الحجة الوحيدة التي يعطيها ديفدسن في هذا الصدد هي أن الظواهر العقلية، كالمعتقدات والرغبات، تخضع للقيود التي تفرضها العقلانية، ولكن لا يوجد «صدى لهذه العقلانية في الفيزياء».

حاولت أن أكون منصفا بقدر ما أستطيع في عرض التصورات المادية السائدة خلال القرن الماضي. وإذا لم أظهرها بمظهر مقبول إذن فشلت في مهمتي في شرح آراء الناس الآخرين. وعلى أي حال، عليّ أن أعترف بأنني أعتقد أن جميع هذه النظريات غير وافية بصورة يائسة. وسوف أناقش عيوبها في الفصول اللاحقة. ولكن من أجل تلبية غرضي في المناقشة الحالية سوف أفترض أن السلوكية ليست نوعا معقولا من المادية، وأنه علينا فحص الأنواع الأخرى من الفيزيائية، وخصوصا الوظيفية.

معظم المناقشة في الفصل التالي ستدور حول التقليد التاريخي للوظيفية نهاية بالذكاء الاصطناعي القوي. لن أقول أي شيء عن الواحدية الشاذة، لأنه تبين أنها تندرج تحت العنوان العام للنظريات الذاتية النوعية. والآن سوف أتكلم بإيجاز عن المادية الحذفية، ولكن أملي أن أكون منصفا لها. لقد ذكرت ثلاث حجج تدعم المادية الحذفية. الحجة الأولى تسلم بوجود موجودات علم النفس الشعبي فرضا كجزء نظري، ولكن عموما، هذا التسليم خطأ. إن عملياتي الفكرية الواقعية الواعية عندما أقرر أن أحصل على شيء ما، لأنني أرغب في هذا الشيء، تقع جميعها في إطار تجربتي المباشرة.

والحجة الثانية تقول إنه على الأرجح سيتبين أن قضايا علم النفس كاذبة. ولكن المشكلة هي ما يلي: إذا تمعنت بآراء المؤلفين الذين يعتقون هذا الرأي فسترى أنهم ينسبون إلينا في بعض الأحيان معتقدات بكل وضوح لا نمتلكها. مثلا، أحد المؤلفين نسب إلينا المعتقد أنه إذا اعتقدنا «س» وأنه إذا اعتقدنا إذا كانت س «صح» إذن جـ «صح» فسوف نعتقد أن جـ «صح» (٢١). ولكن هذا الادعاء غير قابل للاعتقاد. مثلا، إنه يتضمن أن أي شخص يعتقد كل عنصر من فئة من القضايا، أ، ب، جـ...إلخ، والتي توجد في قضايا البرهان، حيث القضايا الأخرى توجد كقضايا فرضية ذات صورة، إذا «أ» إذن «د»، إذا «ب» إذن «س»، إذا «ث» إذن «ك»...إلخ، فعليه آليا أن يعتقد جميع النتائج المنطقية. وإذا كان هذا «صح»، لا يمكن لبراهين منطقية رياضية معقدة كهذه أن تدهشنا أبدا، لأننا صدقنا النتيجة منذ البداية إلى النهاية. وسخافة هذا الوضع تنشأ عن خلط تمسكنا بحقيقة القضية مع اعتقادنا الفعلي بالقضية قبل معرفتنا بهذا التمسك. إن البراهين المنطقية والرياضية المعقدة تظهر مضمون الاعتقاد الذي تفرضه القضايا علينا في النهاية. ولكنها لا تظهر أننا اعتقدنا النتيجة حقا منذ البداية.

وفي الحقيقة يتردد الماديون الحذفيون بشدة بإقرار قضايا علم النفس الشعبي. وأعتقد أنه يوجد سبب لهذا التردد. العديد من قضايا ما يسمى علم النفس الشعبي ليست في الواقع قضايا تجريبية. إنها، بمعنى خاص، مبادئ تأسيسية (constitutive)، إنها قضايا تحليلية بمضموننا العقلي. مثلا، هناك قضية في علم النفس الشعبي: نموذجيا القضايا إما كاذبة أو صادقة، والآن، المشكلة في اعتبار هذه القضية كأنها فرضية يمكن أن تكون خاطئة، أنها جزء من تعريف المعتقد. إنها مبدأ تأسيسي. هذا شبيه بالقول في لعبة كرة القدم الأميركية أن تسجيل الهدف يساوي ست نقاط. الصعوبة التي يواجهها أنصار المادية الحذفية هي أنهم يعتبرون قضايا ما يسمى بعلم النفس الشعبي وكأنها فرضيات تجريبية، ولكن ليست هكذا في كثير من الأحيان. إذا قرأت في الجريدة أن الباحثين في MIT (معهد ماساشوستس للتكنولوجيا) اكتشفوا أن تسجيلات الهدف لم تساو في الواقع ست نقط، ولكن ٥,٩٩٩٩٩ نقطة، فعندئذ ستعرف أنهم اقترفوا خطيئة غبية. القضية أن تسجيل الهدف يساوي ست نقاط هي جزء من تعريف الهدف في قواعد كرة القدم الأميركية. لا

يمكنك أن تكتشف أنها كاذبة كما تكتشف أن القضايا التجريبية العادية كاذبة. وبعض أمثلة تشرتشلاند (Churchland) تبدو كما يلي. يقول إن إحدى القضايا في علم النفس الشعبي التي تقضي أنه إذا أحد يخشى س فإنه لا يريد س أن تحدث. ولكن، إذا أضفت فقرة «شرط أن تبقى العوامل الأخرى على حالها»، فإنها جزء من تعريف الخوف. إذن، إذا خفت من شيء ما، شرط أن العوامل الأخرى تبقى على حالتها، فإنني لا أريد الشيء الذي خفت منه أن يحدث. وهكذا، لا يمكنك أن تبين أن موجودات علم النفس الشعبي لا توجد عندما تبين أولا أن معتقداتنا عنه كاذبة، لأن كثيرا من قضايا علم النفس الشعبي الأساسية هي، بصورة ماثلة، مبادئ تعريفية أو تحليلية أو تأسيسية في علم النفس الشعبي. لهذا السبب يعجز أعداء علم النفس الشعبي في مساعيهم لتنفيذها. هذا لا يبرهن على وجود موجودات علم النفس الشعبي، ولكن الحجة التي تبين أنها لا توجد عاجزة عن الوقوف على قدميها.

الحجة الأخيرة ضد علم النفس الشعبي أسوأ من ذلك. الفكرة هي ما يلي: لأننا لا نستطيع القيام باختزال سلس من «نوع - نوع» للمعتقدات والرغبات...إلخ، إلى النيروبيولوجيا إذن بطريقة أو أخرى هذه الموجودات لا توجد. دعنا نقارن قضية مماثلة: لا نستطيع القيام باختزال سلس من صنف «نوع - نوع» لسيارات ستيشن العملية (SUV) ومضارب التنس والبيوت الريفية مزدوجة المستوى إلى موجودات الفيزياء الذرية. ولا نستطيع اختزال من صنف «نوع - نوع» لأسباب يتضمنها هذا الفصل. مضارب التنس...إلخ، قابلة للتحقيق المتعدد بالفيزياء. الحقيقة أن فكرة سيارة ستيشن العملية أو البيت الريفي المزدوج المستوى أو مضرب التنس لا تؤدي دورا مفيدا في الفيزياء الذرية. ولكن هل يوجد إنسان بعقله الكامل بإمكانه أن يعتقد أنه يستطيع استنتاج عدم وجود هذه الموجودات من هذه الفكرة؟ في الواقع أننا لا نستطيع الاختزال من صنف «نوع - نوع» الموجود إلى بعض العلوم الأساسية. إننا لا نبرهن على أن الموجود غير القابل للاختزال لا يوجد. العكس هو الصحيح.

هناك نوع من التهكم في كل هذه المناقشة. يميل الاختزاليون الحذفيون إلى التفكير في أن مواقفهم مختلفة تماما. فالاختزاليون يظنون أن الموجودات العقلية لا توجد، ولكن يمكن اختزالها إلى حوادث مادية. والحذفيون يظنون أن الحالات العقلية لا توجد على الإطلاق. ولكن كلا الفريقين يصل إلى



النتيجة نفسها. الاختزاليون يقولون إنه لا يوجد أي شيء هناك سوى حالات دماغية قابلة للوصف ماديا. والحذفيون يقولون إنه لا يوجد أي شيء هناك، سوى حالات دماغية قابلة للوصف ماديا. الفرق الواضح بينهما هو فرق لغوي، أراد الماديون القدماء أن يبرهنوا على أن الحالات العقلية لا توجد بحد ذاتها وحاولوا تحقيق هذا الهدف باختزال من صنف «نوع ـ نوع» إلى موجودات في النيروبيولوجيا. ولكن الماديين الحذفيين اللاحقين أرادوا أن يبرهنوا أن موجودات علم النفس الشعبي لا توجد أبدا، وحاولوا تحقيق هذا الهدف. بالتأكيد لا يمكن اختزال موجودات من صنف «نوع ـ نوع» إلى موجودات النيروبيولوجية. ولا واحدة من هذه الحجج صحيحة، ولكنها توحي بأن أصحاب هذه المواقف مصرون على محاولة أن يبرهنوا على أن تصورات الفهم المشتركة لما هو عقلي لا تشير إلى أي شيء في العالم الحقيقي، وأنهم على استعداد لأن يقدموا أي حجة يمكن التفكير فيها لدعم هذه الحجة.





3

حجج ضد المادية

قدمت في الفصل السابق لمحة عن تاريخ المادية الحديثة، وعالجت حججا ضد بعض أنواعها، وخاصة السلوكية، والنظرية الذاتية النوعية والمادية والحذفية. وفي هذا الفصل سوف أقدم الحجج الأكثر شيوعا ضد المادية، مركزًا انتباهي على الوظيفية، لأن لها في الوقت الحالي تأثيرا أكثر من أي نوع من أنواع المادية. عامة، يتميز هذا الهجوم بالبنية المنطقية نفسها: يتجاهل النص المادي بعض الصفات الجوهرية للعقل كالوعي والقصدية. بلغة الفلاسفة الرطانة، يفشل التحليل المادي في إعطاء الشروط الكافية للظواهر العقلية، لأنه يمكن للمرء أن يوفِّق بالتحليل المادي من دون أن يتخلى عن الظواهر العقلية – وإذا أردنا الكلام بدقة، الوظيفية لا تحتاج إلى المادية. يعرف الوظيفي الحالات العقلية بلغة العلاقات السببية، ويمكن للعلاقات السببية مبدئيا أن توجد في أي شيء. وبحكم المصادفة شاءت الطبيعة أنها توجد في

«يعمل الكمبيوتر بتعليب الرموز، بينما العقل الإنساني يملك أشياء أكثر من رموز غير مترجمة. إنه يعطي معنى للرموز»

المؤلف

الأدمغة المادية والكمبيوترات المادية وأجهزة مادية أخرى. المفروض أن يكون التحليل الوظيفي حقيقة فكرية تحلل الأفكار العقلية بلغة السببية. والواقع أن هذه العلاقات موجودة في الواقع الإنسانية هو بحد ذاته اكتشاف تجريبي وليس حقيقة فكرية. ولكن الدافع المحرك للوظيفة كان الرفض المادي للثنائية. يريد الوظيفيون أن يحللوا الظواهر العقلية بأسلوب يمكنهم من تجنب الإشارة إلى أي شيء ذاتي وغير مادي جوهريا.

أ ـ ثمانية (ونصف) حجج ضد المادية

١ ـ الصفات الجوهرية الغائبة

تتميز التجارب الواعية بصفة خاصة (qualitative aspect). فيتميز شرب البيرة بشعور خاص يختلف كليا عن الشعور الخاص الذي يتميز به الإصغاء إلى السيمفونية التاسعة لبيتهوفن. لقد رأى عدد من الفلاسفة أنه من المفيد إدخال اصطلاح تقني للإشارة إلى هذه الصفة الخاصة للوعي. اللفظ المستعمل للحالات الخاصة هو الصفات الجوهرية (Qualia)، ومفرد هذه الكلمة هو «خاصة» (Quale). كل حالة واعية خاصة، لأنه يوجد شعور خاص لكل حالة. والآن، يقول أعداء الوظيفيين، إن مشكلة الوظيفية هي أنها تهمل الصفات الجوهرية، إنها تهمل الصفة الخاصة في تجاربنا الواعية، ولهذا السبب تغيب الصفات الجوهرية عن النص الوظيفي. توجد الصفات الجوهرية في الواقع، ولهذا أي نظرية كالوظيفية تنكر وجودها، بصورة علنية أو ضمنية، كاذبة.

٢ ـ التعاكس الطيفي (Spectrum inversion)

هناك حجة تتعلق بهذا الموضوع قدمها عدد من الفلاسفة، تعتمد هذه الحجة على تجربة فكرية قديمة، وخطرت ببال العديد من الناس في تاريخ هذا الموضوع، وخطرت أيضا ببال العديد من الناس خارج مجال الفلسفة.

لنفترض أنه لا أنا ولا أنت أعمى اللون، وأن كلا منا يقوم بالتميزات اللونية نفسها. إذا سألَنا أحدٌ أن نميز الأقلام الحمراء من الأقلام الخضراء، أنا وأنت سوف نميز الأقلام الحمراء. وعندما يتغير ضوء السير من اللون الأحمر



إلى اللون الأخضر سوف ننطلق بالسير معا. ولكن لنفترض أن تجاربنا الباطنية في الواقع مختلفة تماما. إذا قمت بالتجربة التي أنت تسميها «رؤية اللون الأخضر»، فسوف أسميها أنا «رؤية اللون الأحمر»، وبالتشابه، إذا كان بإمكانك إجراء التجربة التي أسميها «رؤية اللون الأخضر»، بإمكانك أن تسميها «رؤية اللون الأحمر». وبإيجاز، نحن أمام تعاكس أحمر ـ أخضر. لا يمكن اكتشاف هذه الحقيقة بأي من الاختبارات الوظيفية، لأن الاختبارات تعرف قوى التميز بين الأشياء في العالم، وليست القوة التي تعرف التجارب الباطنية. قد تختلف التجارب الباطنية في ما بينها، على الرغم من أن السلوك الخارجي لا يتغير. وإذا كانت هذه الحقيقة محتملة، إذن ليس من الممكن للوظيفية أن تعطي تفسيرا للتجربة الباطنية، لأن هذه الأخيرة تحذف من النص الوظيفي. بإمكان الوظيفي أن يعطي نفس التفسير تماما لتجربتي الموصوفة بـ «أرى شيئا أخضر» وتجربتك الموصوفة بـ «أرى شيئا أخضر»، إلا أن التجربتين مختلفتان، ولهذا السبب الوظيفية كاذبة.

٣ ـ توماس نيغل: ما معنى أن تكون وطواطا من منظور الوطواط؟

إحدى أقدم الحجج المشهورة ضد أنواع الوظيفية المادية قدمها توماس نيغل (Thomas Nagel) وعنوانها «ما معنى أن تكون وطواطا من منظور الوطواط؟» [1] وفقا لنيغل، الجزء الصعب حقيقة في مشكلة العقل والجسد هو مشكلة الوعي. لنفرض أنه لدينا تحليل كامل مرضي وظيفي ومادي ونيروبيولوجي لمختلف الحالات العقلية: المعتقدات والرغبات والآمال والمخاوف...إلخ. ومع ذلك، إن هذا التحليل لن يفسر الوعي. يشرح نيغل هذا الاعتراض بمثل الوطواط. طبعا، تتميز الوطاويط بزي حياة يختلف عن زي حياتنا. فهي تنام طوال النهار معلقة من روافد رأسا على عقب، وبعدها تطير هنا وهناك في أثناء الليل، وتشق طريقها باكتشاف الأصداء الناجمة عن السونار الذي تبثه ضد الأشياء الصلبة. والآن، يقول نيغل: يمكن للمرء أن يمتلك معرفة كاملة عن النيروبيولوجيا للوطواط، ويمكن امتلاك معرفة كاملة عن جميع الآليات الوظيفية التي تمكن الوطواط من الحياة والطيران، ومع ذلك، لا بد أن يبقى شيء ناقص من معرفة هذا الكائن. ما معنى الوطواط من منظور الوطواط؟ ما نوع الشعور الذي يميز الوطواط كوطواط؟ وهذا السؤال

يسلط الضوء على جوهر الوعي. وفي ما يتعلق بأي كائن واع، توجد ناحية تتعلق بماهية وجوده. وأي تفسير موضوعي للوعي يهمل هذه الناحية لأنه لا يستطيع أن يفسر الخاصة الذاتية للوعي.

٤ - فرانك جاكسن: الشيء الذي لم تعرفه ماري

هناك حجة مماثلة قدمها الفيلسوف الأسترالي فرانك جاكسن (Frank Jackson). يتصور جاكسن عالمة في النيروبيولوجيا اسمها ماري. تعرف ماري كل ما يمكن معرفته عن إدراك اللون. فهي تملك معرفة كاملة وكلية عن نيروبيولوجية آلية الإدراك وأيضا هي تملك معرفة كاملة عن فيزياء الضوء والطيف الضوئي. ولكن يقول جاكسن، لنفرض أن ماري نشأت في بيئة سوداء وبيضاء. فهي لم تر قط أي شيء ملون سوى الأبيض والأسود وأطياف من الرمادي. والآن، يقول جاكسن، يبدو واضحا أن شيئا غائبا من هذه المعرفة. والشيء الغائب، مثلا، هو كيف يبدو اللون الأحمر فعلا؟ ولكن يبدو أنه لا بد للتحليل الوظيفي أو المادي للعقل أن يهمل شيئا، لأنه يمكن للمرء أن يمتلك معرفة عن كل ما يمكن معرفته وفقا للتحليل الوظيفي أو المادي، من دون أن يعرف كيف تبدو الألوان. والمشكلة المرتبطة بالألوان ليست سوى حالة خاصة من مشكلة التجارب الخاصة (qualitative) عامة. وأي تحليل للعقل يهمل هذه التجارب الخاصة غير واف.

٥ - ند بلوك: الأمة الصينية

الحجة الخامسة الموجهة بصورة عامة ضد الرأي الوظيفي نفسه قدمها ند بلوك (Ned Block) [٣]. يقول بلوك إنه بإمكاننا تصور شعب كبير يطبق خطوات برنامج وظيفي من النوع الذي يطبقه الدماغ. فلنتصور، مثلا، أنه يوجد بليون عصبة في الدماغ، ولنتصور أنه يوجد بليون مواطن في الصين (طبعا العدد بليون عصبة في الدماغ عدد صغير بصورة مضحكة، ولكن هذا الافتراض لا يؤثر في هذه الحجة. والآن كما أنه بإمكاننا أن نتصور أن الدماغ ينفذ خطوات وظيفية معينة، أيضا بإمكاننا أن نطلب من مواطني الصين أن ينفذوا الخطوات نفسها. ولكن مع ذلك، لا يمكن لسكان الصين أجمعهم امتلاك حالات عقلية كما يمتلك الدماغ حالات عقلية.



٦ - شاؤول كريبك: المسمي الصلب

هناك حجة منطقية صافية قدمها شاؤول كريبك (Saul Kripke) [٤] ضد أي نسخة من النظرية الذاتية. تستند حجة كريبك على تصور المسمي الصلب» (rigid designator). يعرف المسمي الصلب كالتعبير الذي يشير دائما إلى الشيء نفسه في أي حالة واقعية ممكنة. وهكذا، التعبير بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) مسمي صلب لأنه، في الاستعمال الذي أتبنّاه الآن، دائما يشير إلى الإنسان نفسه. طبعا، هذا لا يعني أنني لا أستطيع تسمية كلبي بنيامين فرانكلين، لأنه في هذه الحالة استعمال مختلف، أي التعبير يحمل معنى مختلفا. ولكن وفقا للمعنى المتفق عليه، «بنيامين فرانكلين» مسمي صلب. ولكن التعبير «مخترع التوقيت الصيفي»، على الرغم من أنه أيضا يشير إلى بنيامين فرانكلين، ليس مسميا صلبا، لأنه من السهل أن نتصور عالما لم يكن فيه بنيامين فرانكلين مخترع التوقيت الصيفي. من المعقول القول إن شخصا آخر، مختلفا عن المخترع الحقيقي، كان مخترع التوقيت الصيفي، ولكن ليس من المعقول القول إن شخصا آخر، مختلفا عن بنيامين فرانكلين، كان بنيامين فرانكلين. لهذه الأسباب «بنيامين فرانكلين» مسمي صلب، ولكن «مخترع التوقيت الصيفي» ليس صلبا.

وبعد أن انتهى من شرح فكرة المسمي الصلب، انتقل كريبك إلى فحص القضايا الذاتية. فهو يدعي أن القضايا الذاتية، حيث إن اللفظ الأول صلب واللفظ الآخر غير صلب، ليست عامة صادقة بحكم الضرورة، قد تكتشف أنها كاذبة، وهكذا، الجملة «بنيامين فرانكلين» هو الشخص نفسه الذي اخترع التوقيت الصيفي «صادقة، ولكنها صادقة شرطيا (contingently). بإمكاننا أن نتصور عالما تكون فيه هذه القضية كاذبة. لكن، يقول كريبك، عندما يكون كلا طرفي القضية الذاتية صلبا فستكون القضية، إن كانت صادقة، حتما صادقة بحكم الضرورة. وهكذا، القضية «صموئيل كليميز» (Samuel Clemens) هو «مارك توين» نفسه (Mark Twain) حتما صادقة، لأنه لا يمكن تصور عالم جديد فيه مارك توين، ولكن مارك توين موجود، ولكنهما مختلفان في ما بينهما. بالتشابه، هذا ينطبق على كلمات تسمي أنواعا من

الأشيـاء. الماء هو H_2O نفسـها، ولأن كلا التعبيـرين صلب، يجب على الذاتيـة أن تكون حتمية. وهنا يكمن ارتباط هذه النقطة بمشكلة العقل والجسد: إذا كان على الطرف اليسـاري من القضية الذاتية تعبير يشير إلى نوع صلب من الحالة العقلية وتعبير على الطرف اليميني يشير إلى نوع صلب من الحالة الدماغية، عندئذ القضية، إن كانت صادقة، سوف تكون صادقة حتما. وهكذا، إذا كانت الآلام فعلا الشيء نفسه كمنبهات ليف – C، فعندئذ القضية «الألم = منبه ليف – C» سوف تكون صادقة حتمـا، إذا كـانت صـادقـة على أي حـال، ولكنهـا ليست صـادقـة بحكم الضـرورة، لأنه، حتى لو وجد ترابط دقيق بين الآلام ومنبهات ليف –C، مع ذلك، من السهل أن نتصور أنه قد يوجد ألم من دون وجود منبه ليف – C، ومن نـاحيــة أخـرى، يمكن لمنبـه ليف – C أن يوجـد من دون ألم مرادف له. ولكن إذا صح هذا القول، إذن القضية الذاتية ليست بحكم الضرورة صادقة، وإن لم تكن صادقة بحكم الضرورة، فلن تكون صادقة. إذن، إنها كاذبة. والذي ينطبق على تعريف الآلام بحوادث نيروبيولوجية ينطبق على أي تعريف لحالات عقلية واعية بحوادث مادية.

٧ - جون سيرل: الغرفة الصينية

هناك حجة ضد الذكاء الاصطناعي (AI) القوي قدمها مباشرة المؤلف الحـالي، جون سيـرل (John Searle) [٥]. تتشكل استـراتيجيـة الحجـة من الاعتماد على تجارب الفرد بالشخص الأول في اختبار أي نظرية في طبيعة العقل. إذا كانت نظرية الذكاء الاصطناعي القوي صادقة، عندئذ يمكن لأي شخص أن يكتسب أي مقدرة معرفية فقط بتطبيق البرنامج الكمبيوتري المختص بتلك المقدرة المعرفية. فلنجرب هذه الفكرة على اللغة الصينية. أنا في الواقع لا أفهم اللغة الصينية على الإطلاق، وحتى لا أستطيع أن أميز بين الكتابة الصينية والكتابة اليابانية. ولكن تصور أنني محبوس بغرفة فيها صناديق مليئة برموز صينية، وأنني أمتلك كتاب قواعد لغوية، باختصار، برنامج كمبيوتر يمكنني من الإجابة عن أسئلة تطرح باللغة الصينية. أتلقى رموزا أجهلها ولكنها أسئلة. أقرأ التعليمات الموجودة في كتاب القواعد، اقرأ الرموز على الصناديق وأرتبها وفقا للتعليمات الموجودة في البرنامج، وبعدها



أعطي الرموز المطلوبة والمترجمة كأجوبة. بإمكاني الافتراض أنني اجتزت اختبار تورينغ لفهم اللغة الصينية، ولكن رغم ذلك، أنا لا أفهم ولا كلمة صينية. وإذا كنت لا أفهم اللغة الصينية بناء على تطبيق برنامج الكمبيوتر فبالمنطق نفسه ليس بإمكان أي كمبيوتر آخر أن يفهمها فقط بناء على تطبيق البرنامج، لأنه لا كمبيوتر يمتلك شيئا لا أمتلكه أنا.

بإمكانك أن ترى الفرق بين الحساب والفهم الحقيقي إذا استطعت أن تتصور كيف أشعر عندما أجيب أنا أيضا عن أسئلة باللغة الإنجليزية. تصور أنني في الغرفة نفسها أتلقى أسئلة باللغة الإنجليزية، وأجيب عنها. من الخارج أجوبتي عن الأسئلة الإنجليزية والصينية جيدة بالتساوي. أجتاز اختبار تورينغ في كلتا الحالتين. ولكن من الداخل، يوجد فرق هائل. ما الفرق بالتحديد؟ باللغة الإنجليزية أفهم معنى الكلمات، وباللغة الصينية لا أفهم شيئا بهذه اللغة، أنا مجرد كمبيوتر.

ضربت حجة الغرفة الصينية قلب مشروع الذكاء الاصطناعي القوي بالصميم. قبل نشرها، اتخذت الهجمات على الذكاء الاصطناعي الشكل التالي: يمتلك العقل الإنساني قدرا معينا لا يمتلكه الكمبيوتر ولا يمكن له الحصول عليه (٦). إن هذه الاستراتيجية دائما ذات خطر، لأنه حالما يقول المرء إنه يوجد فرض لا يستطيع الكمبيوتر القيام به يتولد إغراء قوي لتصميم برنامج يقوم بهذا الواجب بالضبط. وحدث هذا غالبا. وعندما يحدث يقول نقاد الذكاء الاصطناعي عادة إن الفرض ليس مهما على أي حال، وإن نجاحات الكمبيوتر غير مجدية أما أنصار الذكاء الاصطناعي فيشعرون، ويحق، بأن مواقع الأهداف تتغير باستمرار. ولكن حجة الغرفة الصينية تبنت استراتيجية مختلفة كليا، لأنها تفترض النجاح الكامل من طرف الذكاء الاصطناعي في تقليد المعرفة الإنسانية. وهي تفترض أن الباحثين في الذكاء الاصطناعي يستطيعون تصميم برنامج يجتاز اختبار تورينغ لتفهم اللغة الصينية أو أي شيء آخر. ومع ذلك، في ما يتعلق بالمعرفة الإنسانية، لا علاقة لهذه الإنجازات بهذا الموضوع. ليست هناك علاقة مهمة لسبب عميق: يعمل الكمبيوتر بتعليب الرموز. تعرف عملياتها إعرابيا (syntactically) فقط. بينما العقل الإنساني يملك أشياء أكثر من رموز غير مترجمة. إنه يعطي معنى للرموز.



هناك تطوير آخر للحجة، ويبدو لي أنه أكثر قوة على الرغم من أنه تلقى اهتماما أقل من الاهتمام الذي لقيته حجة الغرفة الصينية. في الحجة الأصلية افترضت أن نسب تركيب الجملة والحساب إلى الجهاز كان لاإشكاليا. ولكن إذا تمعنت بالمسألة فسوف ترى أن الملاحظ هو مقياس الحساب وتركيب الجملة. إذا استثنينا الحالات التي بها يحسب الشخص فعلا في عقله الذاتي، لا توجد حسابات جوهرية أصلية في الطبيعة. عندما أجمع اثنين مع اثنين وأحصل على أربعة فإن هذا الحساب لا يتم بالنسبة إلى الملاحظ. أقوم بهذا الفعل بصرف النظر عما يفكر فيه أي إنسان. ولكن عندما أكبس زر «٢ + ٢ = ٤» على آلتي الحاسبة الجيبية وتطبع «٤»، فإن الآلة لا تعرف شيئا عن الحساب أو عن الرموز، لأنها لا تعرف أي شيء عن أي شيء. جوهريا إنها دائرة إلكترونية معقدة نستعملها للحساب فقط. التحولات الكهربائية المهيجة جوهرية للآلة، ولكن الحساب في عين الناظر.. وما ينطبق على الآلة الحاسبة ينطبق على الكمبيوتر التجاري. طريقة وجود الحساب في الآلة تماثل طريقة وجود المعلومات في الكتاب، وإنها موجودة هناك من دون شك، ولكن هذا الوجود ليس جوهريا، بل يعتمد على الملاحظ. لهذا السبب ليس بإمكانك أن تكتشف أن الدماغ كمبيوتر رقمي، لأن الحساب لا يوجد في الطبيعة، بل ينسب إليها، ولهذا السؤال: «هل الدماغ كمبيوتر رقمي» هو سؤال معرف بصورة سيئة، فإذا سُئل: هل الدماغ جوهريا كمبيوتر رقمي؟ فإن الجواب هو لا شيء كمبيوتر رقمي جوهريا سوى الأشخاص الواعين الذين يفكرون بواسطة الحساب. وإذا سألت: هل بإمكاننا أن ننسب ترجمة حسابية إلى الدماغ؟ فالجواب هو: نعم، ننسب ترجمة حسابية إلى أي شيء.

لا أطور الحجة هنا، ولكن أريدكم أن تعرفوا على الأقل الموجز الهيكلي للحجة، ولتحليل تفصيلي لها راجع «إعادة اكتشاف العقل» (Rediscovery of the Mind) في الفصل التاسع [٧].

٨ - إمكان تصور الزومبيات

إحدى أقدم الحجج التي هي أساس لعدة حجج أخرى هي ما يلي: من الممكن تصور كائن مثلي تماما ماديا بكل معنى الكلمة، ولكن تماما من دون حياة عقلية. وفقا لنسخة واحدة من هذه الحجة، من المحتمل منطقيا أن



يوجد زومبي (Zombie) مثلي تماما: جسيمات جزئية مقابل جسيمات جزئية، ولكن خالية من الحالات العقلية كليا. في الفلسفة الزومبي هو جهاز يسلك تماما كالكائنات الإنسانية، ولكن من دون حياة عقلية، من دون وعي أو قصدية حقيقية، وتدعي هذه الحجة أن وجود الزومبيات ممكن منطقيا. وإذا كان وجودهم ممكنا ولو منطقيا، أي، إذا كان ممكنا منطقيا لجهاز أن يمتلك سلوكا وجميع الآليات الوظيفية وحتى البنية المادية، كل هذا من دون امتلاك حياة عقلية، فعندئذ إن تحليلات الوظيفي المادي خاطئة، لأنها لا تضع شروطا منطقية وافية لامتلاك عقل.

توجد هذه الحجة بأنواع مختلفة واحدة من أقدم أنواعها المعاصرة قدمها توماس نيغل [٨]. يجادل نيغل بالقول: «أستطيع تصور جسدي أن يفعل ما يفعله الآن، داخليا وخارجيا، بعلاقاته السببية المادية الكاملة لسلوكه (بما فيه نموذجيا سلوك الوعي الذاتي)، ولكن من دون أي من الحالات العقلية التي أختبرها الآن، أو أي حالات أخرى، إذا جاز القول. إذا كانت هذه التجربة قابلة للتصور، عندئذ يجب أن تكون الحالات العقلية مميزة عن حالة الجسد المادية». هذه الحجة صورة مرآتية لحجة ديكارت. لقد جادل ديكارت بأنه يمكن لي أن أتصور أنه يمكن لعقلي أن يوجد من دون جسدي، لهذا لا يمكن لعقلي وجسدي أن يكونا كيانا واحدا. وتقول هذه الحجة إنني يمكن أن أتصور أن جسدي يمكن له أن يوجد كما هو، ولكن من دون عقلي، لهذا فإن عقلي يختلف عن جسدي أو عن أي جزء منه أو أي وظيفة منه.

٩ - الشكل الوجهي للقصدية

لا أستطيع تقديم الحجة الأخيرة إلا بشكل مختصر (لهذا اسميها نصف حجة)، لأنني لم أفسر القصدية بعد بتفصيل كاف لشرحها. لكنني أظن أنه بإمكاني أن أعطيكم فكرة واضحة عن مجراها بما فيه الكفاية. كالمعتقدات والرغبات، تمثل الحالات القصدية العالم بأوجه (aspects) معينة فقط. مثلا، الرغبة بالماء تختلف عن الرغبة بـ H_2O لأن يمكن للمرء أن يرغب الماء من دون أن يعرف أنه H_2O، وحتى من دون أن يعتقد أنه H_2O، ولأن جميع الحالات القصدية تمثل من خلال الشكل الوجهي يمكننا القول إن جميع الحالات القصدية أشكال وجهية. ولكن التفسير السببي للقصيدة كالذي يطرحه الوظيفيون، لا يمكنه

استيعاب فروقات ذات شكل وجهي، لأن السببية لا تملك هذا النوع من الشكل الوجهي. إن ما يسببه الماء يسببه H_2O، وكل ما يسبب الماء يسبب H_2O. التحليل الوظيفي لمعتقدي أن هذه المادة ماء ورغبتي في الماء، المنقول بلغة سببية، لا يمكن أن يميز هذا المعتقد وهذه الرغبة عن معتقدي أن هذه المادة هي H_2O وعن رغبتي لـ H_2O. ولكنهما متميزان كل منهما، لهذا الوظيفية تفشل.

ولا نستطيع الجواب على هذه الحجة بالقول إننا نستطيع أن نسأل الشخص: «هل تعتقد أن هذه المادة ماء؟ هل تعتقد أن هذه المادة H_2O؟»، لأن المشكلة التي واجهناها بخصوص المعتقد والرغبة نواجهها بخصوص المعنى. كيف تعرف أن الشخص يعني بـ H_2O ما نعنيه بـ H_2O، وبـ «الماء» ما نعنيه بـ «الماء»؟ إذا اعتمدنا في الإجابة عن هذا السؤال فقط على السلوك والعلاقات السببية، فهما لا يكفيان للتمييز بين المعاني المختلفة في رأس الشخص. وباختصار، إن ترجمات بديلة وغير متسقة منطقيا ستكون متسقة مع جميع الوقائع السببية والسلوكية [٩].

إنني لم أر هذه الحجة بهذا الشكل من قبل وخطرت على بالي أثناء كتابة هذا الكتاب. أفسرها باختصار باللغة الرطانة في الفصل السادس. تحتوي القصدية جوهريا على شكل وجهي. تندرج جميع التمثيلات العقلية تحت الأشكال الوجهية التمثيلية. للسببية أوجه أيضا، لكنها ليست أشكالا وجهية سببية، فأنت لا تستطيع تحليل التصورات العقلية بلغة السببية، لأن الأشكال الوجهية التمثيلية للحالات القصدية تنفذ في الترجمة، لهذا السبب القضايا عن القصدية هي قضايا في حالة الجمع، ولكنها قضايا عن السببية، من شكل «أ» يسبب «ب»، هي قضايا دلالية extensional. (لا تقلق إذا لم تفهم هذه الفقرة، فسوف أشرحها في الفصل السادس).

ب ـ أجوبة مادية للحجج السابقة

كما يجب أن نتوقع، لقد ظن المدافعون عن الوظيفية والنظرية الذاتية والذكاء الاصطناعي القوي أنه بإمكانهم الجواب على الحجج السابقة (ما عدا الحجة الأخيرة المنشورة هنا لأول مرة). إن الأدبيات حول هذا الموضوع كثيرة، ولن أحاول مراجعتها في هذا الكتاب. أعرف أكثر من مائة هجوم



مطبوع ضد حجة الغرفة الصينية في اللغة الإنجليزية فقط، وأفترض أنه يجب أن يوجد عدة دزينات أخرى أنا لا أعرفها باللغة الإنجليزية أو بلغات أخرى. ولكن بعض الحجج التي تدافع عن المادية شائعة الانتشار وتلقت قبولا واسعا، ولهذا تستحق المناقشة في هذا السياق.

أجوبة لنيغل وجاكسن

الجواب النموذجي الذي أعطاه الماديون ضد نيغل وجاكسن هو التالي: الحجتان ترتكزان على ما هو معروف، إما على ما قد يعرفه المرء عن فسيولوجية الوطواط، أو ما قد تعرفه ماري عن فسيولوجية إدراك اللون. وهكذا، تدعي الحجتان أن معرفة كاملة للوظائف الفسيولوجية أو من وجهة نظر الشخص الثالث سوف تهمل شيئا، سوف تهمل الظواهر التجريبية في الشخص الأول الذاتية والخاصية، والجواب لهذا الاعتراض هو أن أي حجة تعتمد على ما هو معروف بوصف واحد، غير معروف بوصف آخر، غير كافية لأن تؤسس أنه لا يوجد ذاتية بين الأشياء الموصوفة بواسطة الوصفيين. وهكذا، لنأخذ مثلا واضحا، لنفرض أن سام (Sam) يعرف أن الماء رطب، ولكن لنفرض أن سام لا يعرف أن H_2O لا يستطيع سام فهمه، أي شيء لا يعرفه عن الماء. أظن أن كل شخص يرى أن هذه الحجة سيئة. ومن الواقع أن أحدا قد يعرف شيئا عن جوهر ما بوصف معين، مثلا الماء، وأنه لا يعرف الشيء نفسه بوصف آخر، مثلا H_2O، فإنه لا يستطيع الاستنتاج أن الماء ليس H_2O.

هل ستنجح هذه الحجة ضد نيغل وجاكسن؟ لكي نوضح عناصر الموازنة بينهما، علينا أن نجادل على النحو التالي. مثلا، ماري تعرف أن عملية عصبة X437B سببها أشياء حمراء، ولكن ماري لا تعرف أن هذا النوع من تجربة اللون الأحمر سببه الأشياء الحمراء، وهي لا تعرف هذه الحقيقة لأنها لم تقوم بتجربة اللون الأحمر أبدا. والنتيجة المعروفة هي: لا يمكن لهذه التجربة اللونية أن تكون نفس عملية X437B. وهذه الحجة خاطئة تماما كالحجة التي تطرقنا إليها بخصوص الماء وH_2O. وإذا قصد نيغل ترجمتها بهذه الطريقة فسوف يتعرضان للاتهام بأن حجتهما كاذبة بالطريقة نفسها.

هل هذا الجدل يفند نيغل وجاكسن؟ لا أعتقد ذلك. من الممكن طرح الحجة كحجة عن المعرفة، وهما يطرحانها نموذجيا بهذا الشكل (وفي الحقيقة حجة جاكسن غالبا تدعى «حجة المعرفة»)، ولكن بمضمونها ليست معرضة للاتهام



بأنها تقترف الخطأ الذي يفترض أنه إذا نعرف شيئا عن موجود بوصف معين، ولا نعرف هذا الشيء بوصف آخر، فلا يمكن للموجود الأول أن يكون ذاته الموجود الثاني. الهدف من هذه الحجة هو ليس استغلال جهل المختص بالوطاويط أو جهل ماري. هدف الحجة هو وجود ظواهر حقيقية تقع خارج نطاق معرفتهم بحكم الضرورة مادامت هذه المعرفة معرفة وقائع مادية، وفي الشخص الثالث وموضوعية. الظواهر الحقيقية هي تجارب لونية ومشاعر الوطواط، وهذه الظواهر ذاتية وفي الشخص الأول وواعية. المشكلة في قضية ماري ليست فقط افتقادها معلومات عن ظواهر أخرى، ولكن بالأحرى وجود نوع من التجربة لم تقم بها بعد. ولا يمكن لتلك التجربة، التي هي ظاهرة ذاتية بالشخص الأول، أن تكون الظاهرة العصبونية الموضوعية نفسها، وبالشخص الثالث المرتبطة بها وظيفيا، والهدف من التشديد على الإبستمولوجيا، والمعلومات، ليس سوى أسلوب للوصول إلى الفرق الأنطولوجي الأساسي. يمكن عمل ملاحظات شبيهة على مثل الوطواط عند نيغل. لا تكمن المشكلة في أن الباحث يفتقر إلى المعرفة، لأنه في الحقيقة باستطاعته امتلاك معرفة كاملة في الشخص الثالث. إن ما يفتقده هو التجربة التي يقوم بها الوطواط. إنه يفتقر إلى نوعية الظواهر التي تحدث في وعي الوطواط. لهذا، رغم أن الحجتين مطروحتان وكأنهما ابستمولوجيا، إلا أنه يمكن تفسيرهما، وفق ظني، أنطولوجيا، ولهذا فإنهما غير معرضتين للاعتراض الذي عالجناه.

البنية المنطقية للحجة هي كما يلي: لدي علاقة مع موجودات معينة، تجاربي للألوان. ولدى الوطواط علاقة مع موجودات معينة، تجاربه بما يبدو له كوطواط، أي وصف كامل بالشخص الثالث للعالم سوف يهمل هذه الموجودات، إذن الوصف ناقص. إن أمثال ماري والخبير بطرق الوطواط هي أساليب تشرح هذا النقص.

المشكلة الحقيقية في جميع أنواع الاختزالية، كما سنرى، هي أنهم يواجهون السؤال التالي: هل هناك ظاهرتان أم ظاهرة واحدة؟ في حالة الماء، توجد في الواقع ظاهرة واحدة. يتشكل الماء كليا من جسيمات H_2O لا يوجد شيئان يختلف أحدهما عن الآخر. الماء جسيمات H_2O. يوجد شيء واحد فقط، الماء، ويتشكل كليا من H_2O. ولكن في ما يتعلق بتعريف صفات العقل، كالوعي والقصدية، بصفات دماغية، كحالات حسابية أو حالات نيوروبيولوجية، يبدو أنه يجب أن يوجد



نوعان من الصفات، لأن للحالات العقلية أنطولوجية الشخص الأول، بمعنى أنها توجد فقط بقدر ما يجربها شخص عقلي أو حيواني، أو «أنا» معينة تقوم بهذه التجربة. وهذا يجعلها غير قابلة للاختزال إلى أي أنطولوجيا للشخص الثالث، أي إلى نوع من الوجود مستقل عن أي قوة فاعلة (agent) قادرة على التجربة. تسليط الضوء على الاختلاف بين أنطولوجية الشخص الأول والشخص الثالث هو في الواقع الهدف الأول لجميع هذه الحجج الموجهة ضد هذا النوع من الاختزالية.

أجوبة إلى كريبك والمسميات الصلبة

هناك جواب عام لحجة كريبك بخصوص المسميات الصلبة، ويقضي هذا الجواب بأن هذه الحجة لم تفند ادعاءات الذاتية اللفظية [١٠]. واعتقد البعض أن هذه الحجة قد تكون صادقة ضد ذاتيات النوع (type identities)، ولكن ليس ضد ذاتيات العلامة (token identities). وهكذا حتى لو استطعنا، عامة، تصور شرارة ليف - C من دون ألم، وألم من دون شرارة ليف - C، لهذه الحالة الخاصة، لهذه الحالة لشرارة ليف - C، لما كان بإمكاني الحصول على هذه الليفة - C تحديدا، من دون أن تكون مؤلمة، ولما كان بإمكاني الشعور بهذا الألم بالتحديد من دون شرارات هذه الألياف - C. هل هذا الشرح يجيب عن سؤال كريبك؟ لا أظن أنه يجيب عن هذا السؤال. إذا أقررت معي أن هناك صفتين حقيقيتين لهذه الصفات الخاصة بهذه التجربة، الشعور بالألم وشرارة ألياف - C، فإنه يبدو أن حجة كريبك سوف تجتاز درجة النجاح. كان بإمكاني شعور هذا الشعور بالذات من دون ارتباط أي شرارات ليف - C، وكان بإمكان الحصول على هذه الشرارات من ليف - C من دون أي شعور مرتبط. والآن طبعا بإمكاننا في أي وقت أن نرقع المسألة ببساطة بصنع معيار لذاتية الشعور وشرارات ليف - C، أي الحدوث المترافق بينهما. وهكذا، إذا كان جزء من الشيء الذي يجعل هذا الألم هو الألم ذاته، هو أنه يحدث بالترافق مع هذه الشرارات لليف - C، وجزء من الشيء الذي يجعل هذه الشرارات لليف - C هي الشرارات ذاتها هو أنها تحدث بالتزامن مع الألم، عندئذ نحصل على ذاتية ضرورية بين هذا الألم وهذه الشرارات لليف - C. على أي حال، لم نحقق بعد هدف ذاتية العلامة لأننا الآن بحوزة نسخة من الثنائية الوصفية. إن ما نقوله هو أن الموجود الواحد ذاته يمتلك شرارة ليف - C الموضوعة وصفة الألم الذاتية على حد سواء. سوف أتطرق إلى هذه النقطة في الفصل الرابع.

في الواقع، ليس من الواضح لأي مدى نحن نستعمل علاقات مترابطة، وحتى علاقات مترابطة سببية، كشروط ذاتية للأحاسيس. لنفرض أنني أشعر بألم معين، ولنفرض أن له سببا خاصا. لنفرض أيضا أنه أثناء شعوري بالألم تستمر التجربة، ولكن السبب الأولي يتوقف وسببا آخر يحل محله. هل سنقول إنني شعرت بألمين مختلفين لأنه، على الرغم من استمرار الإحساس، كان له سببان مختلفان؟ أو هل سنقول إنني شعرت بألم مستمر واحد، ولكن كان للجزء الأول سبب وللجزء الثاني سبب آخر؟ لا اعتقد أن اللغة العادية سوف تحل هذه المشكلات لنا. علينا أن نصنع قرارا. الشيء المهم إدراكه، على أي حال، هو في حالة الآلام، علينا أن نميز بين التجربة الواقعية من ناحية والأساس النيروبيولوجي من ناحية أخرى. لا أستطيع أن أخبركم بما فيه الكفاية عن كمية المقاومة التي تلاقيها هذه النقطة من الفلاسفة الماديين.

أجوبة لحجة الغرفة الصينية لسيرل

لا أرغب في استئناف مناقشة الغرفة الصينية، لأنني سبق أن ناقشتها في عدة أمكنة. ولكن لغايات هذا الكتاب، من الجدير أن تظهر عيوب الحجج المعترف بها والموجهة ضدها. لدهشتي، الحجة المعرفية بالنسبة إلى الغرفة الصينية هي الحجة التي أسميها «جواب الأنظمة» systems reply. وفكرة جواب الأنظمة هي: على الرغم من أن الرجل في الغرفة لا يفهم اللغة الصينية، إلا أن الرجل جزء فقط من نظام أوسع يتشكل من غرفة وكتب وقواعد ونوافذ وصناديق وبرنامج... الخ، والذي يفهم اللغة الصينية هو ليس الرجل بل النظام بكليته. وكما عبر شخص لي عن هذه النقطة، الغرفة برمتها تفهم اللغة الصينية. ولكن من المهم أن نقول بدقة لماذا هذا الجواب غير واف؟ إذا تساءلت – لماذا أنا لا أفهم اللغة الصينية في الغرفة، الجواب هو أنني لا أعرف أي شكل من أشكال معنى الرموز الصينية. أعرف تركيب الجمل ولكن لا أعرف معاني الألفاظ. ولكن إذا لم أستطع الانتقال من تركيب الجمل إلى معاني الألفاظ فإن الغرفة برمتها أيضا لا تستطيع القيام بهذه الخطوة. الغرفة لا تمتلك موارد لربط المعاني بالألفاظ، تلك الموارد التي أنا لا أملكها. وشرحت هذه النقطة بإضافة تجربة فكرية. تصور أني أترك الغرفة وأعمل في الخارج. أقوم بجميع الحسابات بذهني وأتذكر البرنامج وأتذكر خزان



المعلومات. ويمكننا حتى أن نتصور أنني أعمل وسط حقل مكشوف، ومع ذلك، لا يوجد أي طريقة بعد قد تمكنني من فهم اللغة الصينية، ولا يوجد داخلي أي نظام فرعي يفهم اللغة الصينية، ولا توجد أي ناحية في إمكانها تفهم اللغة الصينية، لأنه لا يوجد أي شيء داخلي، أو أي نظام فرعي داخلي، أو أي نظام أوسع أنا جزء منه، قد يمكن النظام من ربط أي معنى مع الرموز. اللعب بالرموز شيء ومعرفة معانيها شيء آخر. أجهزة الكمبيوتر تعرف بلغة تلاعب الرموز، والتلاعب بالرموز بحد ذاته ليس شرطا مؤسسا ولا كافيا للمعنى.

التمييز بين بناء الجملة ومعاني الألفاظ مهم جدا لما تبقى من حجة هذا الكتاب، ولهذا سأضيف القليل إلى ما قلته في هذا السياق إن وجود لغة شرط ضروري لإمكانية التواصل الإنساني اللغوي. تتشكل اللغة من رموز، عادة كلمات، مركبة في جمل. هذه العناصر، الرموز والكلمات والجمل، كلها عناصر لغوية. ولكن اللغة تقوم بوظيفتها فقط عندما تكون هذه العناصر ذات معنى - عندما تحمل معنى. ولكن ما هو المعنى؟ توجد عدة آراء مختلفة حول المعنى في الأدبيات الفلسفية واللغوية والسيكولوجية. لدي آراء محددة بخصوص أي من هذه الآراء صحيحة، وأيها خاطئة، ولكن النزاع بين هذه الآراء لا يؤثر أبدا على أهداف هذه الحجة. أي تحليل معقول للمعنى يجب أن يميز الفرق بين الرموز المطروحة كموجودات مجردة لغوية والمعاني المربوطة مع هذه الرموز. يجب أن نميز الرموز عن معانيها، مثلا، إذا كتبت جملة باللغة الألمانية Es regent، سوف ترى كلمات على الصفحة وهكذا سوف ترى موجودات لغوية، ولكن إذا لم تكن تعرف اللغة الألمانية، فسوف تدرك فقط بناء الجملة، لا اللغة. سوف يكون وضعك شبيها بموقفي في الغرفة الصينية، حيث أدرك البنية اللغوية للنظام الحسابي من دون أن أعرف أيا من معانيه.

أجوبة عن إمكان تصور الزومبيات

هناك مناقشات عديدة حول حجة الزومبيات. واحد من الأجوبة ينكر إمكان تصور زومبيات تسلك كما نسلك تماما ولكن من دون حياة عقلية. يبدو أن هذه الاستراتيجية غير مفلحة، لأن حدسيا يبدو أنه من السهولة تصور آلة تماما مثلي ولكن من دون وعي. يدافع دانيـــال دينيت (Daniel Dennet) [11] عن هذه الاستراتيجية بواسطة المشابهة التالية. لنفرض أن أحدا يقول إنه يوجد قضبان



حديد تسلك تماما بكل معنى الكلمة كحجرات المغناطيس من دون أن تكون حجرات مغناطيس، وتدعى زاغنات (zagnets). لا يمكن تصور هذا النوع من الأشياء، لأنه، كما يقول دينيت، لا بد للزاغنات من أن تكون حجرات مغناطيس في هذه الحالة. وبالتشابه، الآلة التي تسلك بكل معنى الكلمة كالشخص الواعي هي شخص واعي. والزاغنات حجرات مغناطيس، والزومبيات كائنات واعية.

ولكن هذا التشابه غير مجد، لأن وصفا مناسبا للزاغنة سوف يتضمن أنها مغناطيس، ولكن أي وصف بالشخص الثالث لنظام مادي ما لن يتضمن أنه يمتلك حالات واعية، لأنه توجد ظاهرتان مختلفتان، الأجهزة النيروبيولوجية الوظيفية والسلوكية في الشخص الثالث والتجربة الواعية في الشخص الأول.

وهناك جواب آخر يسمع عنه المرء لحجة الزومبيات، ويقول هذا الجواب لو كانت الحجة صحيحة لأصبح الوعي ظاهرة مصاحبة. لو حصلنا على السلوك نفسه من دون وعي، عندئذ لما احتاج الوعي إلى أن يقوم بأي عمل. يرتكز هذا الجواب على خطأ. الهدف من حجة الزومبي هو أن تبين أن الواعي، من ناحية، والسلوك والعلاقات السببية، من ناحية أخرى، ظواهر مختلفة، وذلك بالتأكد من أنه يمكن منطقيا الحصول على الواحد من دون الآخر. ولكن هذه الإمكانية المنطقية لا تتضمن أن الوعي لا يقوم بأي عمل معين في العالم الواقعي. وبالتشابه، حرق البنزين ليس الشيء نفسه كحركة السيارة، لأنه يمكن الحصول على الواحد من دون الآخر. ولكن الواقعة أنه يمكن منطقيا للسيارات أن تتحرك من دون بنزين، أو في الحقيقة من دون أي وقود على الإطلاق، لا تبرهن أن البنزين وأنواع الوقود الأخرى ظاهرة مصاحبة.

ج - الخاتمة

ماذا يجب أن نقول عن هذه الحجج؟ في الفلسفة من المهم دائما أن نخطو إلى الوراء ونتأمل المشكلات من منظور عقلي وتاريخي أوسع. لماذا هناك عدد كبير من الفلاسفة مندفعون لأن ينكروا ادعاءات فهم مشترك معينة كالادعاء أننا في الحقيقة نمتلك أفكارا ومشاعر، وأننا نمتلك حالات قصدية حقيقية كالمعتقدات والآمال. والمخاوف والرغبات، وأن سبب جميع هذه الحالات عمليات في الدماغ تقوم بوظائفها سببيا، وأنها أجزاء جوهرية واقعية في



العالم الواقعي وجزء من حياتنا البيولوجية كالهضم أو النمو أو خروج الصفراء؟ لا بد من اكتشاف الجواب تاريخيا. إن كلا من فشل الثنائية ونجاح العلوم الطبيعية معا يعطينا الانطباع بشكل أو آخر بأنه يجب أن نستطيع أن نقدم تحليلا لكل ما يمكن الكلام عنه في العالم بلغة مادية بحتة. إن وجود ظواهر عقلية غير قابلة للاختزال لا يتفق مع هذه اللغة، ويبدو مثيرا للاشمئزاز عقليا. فهو غير قابل للاستيعاب. لاحظ، الناس لا تواجه هذه المشكلات في معالجة أجزاء أخرى تتعلق بحياتنا البيولوجية. ولا أحد يشعر بضرورة اختزال ظواهر بيولوجية إلى ظواهر أخرى. مثلا، لا أحد يظن أنه توجد مشكلة حول وجود إبهام اليد، وأنه يجب القيام بتحليل وظيفي للتأكد من أنه يمكن تعريفها كليا بواسطة سلوكهم الإمساكي. السبب الذي يدفع الفلاسفة إلى التفكير بالآلام، وليس بإبهام اليد، هو أن لدى الآلام، وفقا لرأي المفهوم العام، نوعا من العنصر الخاص والذاتي والنوعي غير القابل للاختزال، والهدف كان دائما محاولة التخلص من هذا العنصر.

في التاريخ الذي كنا ندرسه ميزنا بين الوعي والقصدية. عدد من الفلاسفة كانوا على استعداد لأن يقروا أنه لا يوجد تحليل وظيفي للوعي، ولكن أرادوا دعم الفكرة أن القصدية تخضع لاختزال وظيفي، وأن التحليل الحسابي للعقل أعطانا اختزالا جميلا وعلميا معصوما عن الخطأ. لننسَ كل ما يتعلق بالوعي، لأنه لا توجد صلة لهذا الموضوع بالعلم. الشيء الذي يجعل العقل مهما هو مقدرته على معالجة المعلومات. وبعد انتظار طويل أعطانا الكمبيوتر الحديث النموذج الصحيح لنفهم مقدرات العقل في معالجة المعلومات. هذا التطور في المادية العصرية القائل إنه يمكن وضع العقل جانبا، أثناء تركيزنا على القصدية، يفسر لماذا كان عدد الهجمات ضد الغرفة الصينية أكثر من الهجمات ضد الحجج الأخرى. لقد حددت هذه الهجمات حصن النظرية الوظيفية - الحسابية التي تقر أنه لو كان لديك العلاقات الداخلية - الخارجية الصحيحة، ولو كان لديك البرنامج الصحيح لربط هذه العلاقات، عندئذ سنعرف كل ما يمكن معرفته عن القصدية. تؤكد حجة الغرفة الصينية أن شيئين يحدثان داخل الكائن الإنساني، الواحد هو الرموز الواقعية التي يدركها الكائن الإنساني عندما يفكر. والثاني هو المعنى، أو التأويل، أو المعنى المرتبط بهذه الرموز.

والآن، هذه هي دائما المشكلة التي يعاني منها الاختزال. هل هناك ظاهرتان أم ظاهرة واحدة؟ إذا وُجدت ظاهرتان حقيقيتان، عندئذ يكون من المستحيل نكران وجود الواحد من دون صنع كذبة، من المستحيل القيام باختزال أنطولوجي للواحد من دون الآخر.

وهكذا، ما هي النتيجة التي وصلنا إليها؟ هل نحن مجبرون على العودة إلى الثنائية؟ إذا فشلت المادية بطرح بديل مقنع للثنائية التقليدية التي كان من المفروض أن تحل محلها، إذن لماذا لا نعود إلى الثنائية؟ وفي الحقيقة، ألم نتنازل للثنائي ضمنا عندما نقول إن الوعي والقصدية غير قابلين للاختزال؟

أظن أن مشكلاتنا الحقيقية تتمحور حول ورطة من الارتباطات الفكرية التي سوف أحاول تصنيفها في الفصل التالي.

نختتم هذا الفصل بحالة عقلية كئيبة: لا الثنائية ولا المادية مقبولة ومع ذلك كلتاهما تقدم لنا الاحتمالات الوحيدة الممكنة، وبالإضافة الى ذلك، نعلم بصورة مستقلة أن ما تحاول الثنائية قوله صحيح، وأن ما تحاول المادية قوله صحيح. المادية تحاول أن تقول إن العالم يتشكل من جزيئات في حقول الطاقة، والثنائية تحاول أن تقول إن هناك صفات لا يمكن اختزالها وحذفها من العالم، أي الوعي والقصدية بصورة خاصة. ولكن إذا كانت كل منهما صادقة، يجب اكتشاف طريقة لصياغتهما معا بصورة متسقة، ولكن إذا لجأنا إلى المقولات التقليدية فإنه ليس من السهل صياغتهما بصورة متسقة، لأنه يبدو أن المادية بصيغتها الحالية تتضمن أنه لا يمكن وجود ظواهر لا مادية غير قابلة للاختزال، ويبدو أن الثنائية بصيغتها الحالية تتضمن أنه يجب أن توجد، بالاضافة إلى الظواهر المادية، ظواهر عقلية لا مادية غير قابلة للاختزال. سوف نبحث هذه القضايا بصورة أكثر تفصيلا في الفصل التالي وسوف نرى أنه يتعين علينا التخلي عن افتراضات تقبع وراء اللغة التقليدية إذا أردنا صياغة هذه الآراء بصورة متسقة.





4

الوعي: الجزء الأول
الوعي ومشكلة العقل والجسد

انتهينا في الفصل السابق بتناقض واضح من النوع النموذجي في الفلسفة: من ناحية، نقبل رأيا يبدو واضحا بصورة طاغية ـ الكون مادي ـ ولكنه يبدو غير متسق مع رأي آخر لا نستطيع التخلي عنه ـ العقول موجودة. هذا النمط من التفكير يحدث مرة تلو الأخرى في الفلسفة. سوف نرى في الفصل السابع أن مشكلة الإرادة الحرة تُظهر التضارب نفسه أو التناقض: نعتقد أنه يجب على جميع الحوادث أن تكون محددة سببيا، ولكن نقوم بتجربة الحرية. تحدث تناقضات شبيهة بهذه التناقضات في فروع أخرى في الفلسفة. في الأخلاق نعتقد أن الحقيقة الأخلاقية الموضوعية يجب أن توجد، ولكن في الوقت نفسه نظن أن هذا النوع من الموضوعية غير ممكن في الأخلاق. يجد بعض الناس هذه التناقضات مثيرة للغضب. ولكن آخرين مثلي يجدون هذه التناقضات مثيرة للمتعة والتحدي.

في هذا الفصل سوف أحاول أن أحل التناقضات التي تتعلق بالعقل والمادة.

> «لا نستطيع أن نبين أن وجود الوعي وهْم كغروب الشمس، لأنه، في ما يتعلق بالوعي الظهور هو الواقع»
> المؤلف

أ ـ أربعة افتراضات خاطئة

كنت حتى الآن في هذا الكتاب منشغلا بآراء الناس الآخرين. حاولت وصف معالم الحقل مضيفا رأيي فقط عندما كان هذا الرأي جزءا من معالم الحقل. وحتى أنني استعملت المفردات المقبولة، رغم أنها غير وافية. في هذا الفصل سوف أعلمكم فعلا عن رأيي في «مشكلة العقل والجسد»، كالخطوة الأولى بحد ذاتها، أود أن أقترح أنه يجب علينا أن نرفض المفردات والافتراضات التقليدية. إن تعابير كـ «عقل» و«جسد» و«عقلي» و«مادي» و«فيزيائي» وأيضا «اختزال» و«سببية» و«ذاتية»، كما هي مستعملة في مناقشات مشكلة العقل والجسد، هي مصدر صعوباتنا وليست الأدوات لحلها. وكما أن حلي لمشكلة العقل والجسد يتناقض مع هذه الافتراضات، أريد أن أعرضها بوضوح (من ملاحظات أولية بين قوسين). هناك أربعة افتراضات في حاجة إلى مساءلة.

الافتراض الأول: التمييز بين العقلي والمادي

يُفترض أن «العقلي» و«المادي» تسميتان مقولتان انطولوجيتان تستثني كل منهما الأخرى. إذا كان الشيء عقليا فلا يمكنه أن يكون بذلك الخصوص ماديا، وإذا كان ماديا، فلا يمكنه أن يكون بذلك الخصوص عقليا. العقلي بوصفه عقليا يستثني المادي بوصفه ماديا.

هذا هو الافتراض الأساسي الذي يحرك عجلة المناقشة. إذا ظننا أن العالم بصميمه مادي، فكيف يمكن الافتراض أنه يفسح مكانا للعقلي؟ إحدى الخطوات التي يتبناها بعض الناس الذين ينكرون هذا الافتراض هو القول إنهم يستطيعون اختزال العقلي إلى المادي. العقلي هو ليس أي شيء سوى المادي. وهم يعتقدون أنهم بطريقة أو أخرى يتجاوزون الانقسام الثنائي، ولكنهم يقبلون أسوأ صفات هذا الانقسام. عندما يقولون إن العقلي مادي، إنهم لا يقولون إن العقلي بوصفه عقليا هو مادي بوصفه ماديا. إنهم يقولون إن العقلي كعقلي لا يوجد، وإنه لا يوجد أي شيء هناك سوى المادي. هذه نقطة حاسمة وسأعود إليها في ما بعد.

الافتراض الثاني: فكرة الاختزال

يفترض عامة أن فكرة الاختزال، حيث نوع واحد من الظواهر يختزل إلى نوع آخر، هي فكرة واضحة وخالية من الغموض وخالية من الإشكال. عندما تختزل الألفات «أ» إلى باءات «ب». إنك تبين أن الألفات ليست سوى باءات مثلا، يمكن اختزال الأشياء المادية إلى جسيمات جزئية، لأن الأشياء المادية ليست سوى مجموعات من الجسيمات الجزئية. وبالتشابه، إذا كان بالإمكان اختزال الوعي إلى عمليات دماغية، إذن الوعي ليس سوى عمليات دماغية.

نستمد نموذج الاختزال من العلوم الطبيعية. كما أن العلم برهن على أن الأشياء المادية ليست سوى مجموعات من الجسيمات، أيضا في مقدور العلم أن يبرهن على أن الوعي ليس سوى شيء آخر - الشرارات العصبية أو البرامج الكمبيوترية هما المرشحان المفضلان سوف نرى في ما بعد أن فكرة الاختزال كثيرة الغموض. سوف نحتاج إلى تمييز بين الاختزالات التي تلغي الظواهر المختزلة بناء على الحجة أنها وهم - مثلا، يلغى غروب الشمس عندما نبرهن على أنه وهْم ناجم عن دوران الأرض - وتلك الاختزالات التي تبرهن حدوث الظواهر في العالم - مثلا، نختزل الأشياء المادية إلى جسيمات، ولكن هذا الاختزال لا يبرهن على أن الأشياء لا توجد، وسوف نحتاج أيضا إلى تمييز بين الاختزالات السببية والاختزالات الأنطولوجية.

الافتراض الثالث: السببية والحوادث

يفترض تقريبا شموليا أن السببية هي دائما علاقة بين حوادث منظمة في الزمن، حيث السبب يسبق النتيجة. حادثة واحدة، السبب، تأتي قبل حادثة أخرى، النتيجة. من الضروري لأمثلة من السبب - و - النتيجة أن تمثل قانونا سببيا كليا.

(إحدى النتائج الناجمة مباشرة عن الافتراضين الأول والثاني هي: إذا كانت الحوادث الدماغية تسبب الحوادث العقلية، إذن الناجم هو الثنائية. الحادثة الدماغية هي شيء [مادي]، والحادثة العقلية هي شيء [عقلي]).

الافتراض الرابع: شفافية الذاتية

كالاختزال، يُفترض أن الذاتية غير إشكالية. كل شيء هو ذات الشيء نفسه ولا أي شيء آخر. نماذج الذاتية هي ذاتيات الشيء وذاتيات التشكيل (composition). مثال على الأول: الشيء الذي هو نجم الليل هو ذات الشيء الذي هو نجم الصباح. مثال على ذاتية التشكيل: الماء هو نفس جسيمات H_2O، لأن أي جسيم من الماء يتشكل من H_2O.

(الهدف من تقديم تصور الذاتية إلى هذا النقاش هو: قد نكتشف أن الحالة العقلية هي حالة نيروفسيولوجية في الدماغ، كما حدث أن اكتشفنا أن نجم الليل هو نجم الصباح، أو الماء هو H_2O).

أظن أن هذه الافتراضات تحتوي على كم هائل من اللبس. أسلوبي في معالجة هذا اللبس ليس التهجم عليه بصورة مباشرة، على الأقل لم يأت وقت هذه الخطوة بعد. أولا، أود أن أعالج العلاقة بين الوعي والعمليات الدماغية بسذاجة، وكأنه لا توجد وراءنا خلفية من القرون العديدة المشوبة بالارتباك. وثانيا، بعد أن أنتهي من شرح العلاقة بين العقل والجسد سأعود وأشرح: لماذا منعتنا الافتراضات، كما هي، من الحصول على صورة واضحة للوقائع وفي حاجة إلى تعديل ومراجعة جدية.

ب ـ الحل لمشكلة العقل والجسد

إن منهجي في الفلسفة هو محاولة أن أتناسى تاريخ مشكلة ما والطرق التقليدية للتفكير فيها، ومجرد المحاولة لبسط الوقائع بقدر ما نعرفها. فلنجرب هذا المنهج على حالة بسيطة نوعا ما. سوف نركز انتباهنا على الوعي وسوف نعالج القصدية في فصل لاحق. ها هي الحالة: الآن أشعر بالعطش. هذا العطش ليس ملحا، بل فقط رغبة واعية ومعتدلة القوة لشرب بعض الماء، إن شعورا كهذا، كجميع الحالات الواعية، يوجد فقط عندما يقوم بتجربته فاعل إنساني أو حيواني، وبهذا المعنى يتميز بأنطولوجية ذاتية أو أنطولوجية الشخص الأول. ولكي توجد مشاعر كالشعور بالعطش يجب أن يقوم بتجربته فاعل، أو «أنا» عطشان. ولكن كيف تجد هذه المشاعر الذاتية فسحة مكانية في بقية العالم؟ الشيء الأول الذي يجب أن نشدد عليه هو أن عطشي ظاهرة حقيقية، أنه جزء من العالم الحقيقي، أنه يعمل سببيا في

سلوكي. إذا شربت الآن فأنا أشرب لأنني عطشان. الشيء الثاني الذي تجب ملاحظته هو أن مشاعري بالعطش قد سببتها كليا عمليات نيروبيولوجية في الدماغ. إذا لم يوجد ماء كافٍ في جهازي فإن هذا النقص يقدم سلسلة معقدة من الظواهر النيروبيولوجية، وكل هذا يسبب شعوري بالعطش.

بالمناسبة، توجد مقاومة غريبة للإقرار بأن سبب حالاتنا الواعية هو عمليات دماغية. بعض الكتاب يراوغون ويقولون إن الدماغ «يُصدر» (gives rise) الوعي [١]. آخرون يقولون إن الدماغ «قاعدة» (seat) الوعي [٢] والمفكر الذي يوافق أن الوعي يعتمد بوجوده على الدماغ يقول إن العلاقة «لا تفسَّر سببيا بسهولة» [٣]. ولكن ما بالضبط هذه المشاعر بالعطش؟ أين وكيف تحدث؟ إنها عمليات واعية تحدث في الدماغ، وبهذا المعنى إنها صفات دماغية، رغم أن مستواها أعلى من مستوى العصبات ونقاط الاشتباك العصبي. إن شعور العطش الواعي عملية تحدث في الجهاز الدماغي.

ولكن، بالضبط لكي لا أبدو أنني أتكلم بصورة غامضة عن كيف قد تكون الأشياء عوضا عن كيف هي في الواقع، دعوني أثبت القضية برمتها على أرض الواقع بتلخيص بعض ما نعرفه عن كيفية أن تسبب العمليات الدماغية مشاعر العطش. لنفرض أن حيوانا ما يعاني نقصان الماء في جهازه. نقص الماء سوف يسبب «اختلالا في التوازن الملحي» في الجهاز، لأن نسبة الأملاح في الماء تجعل نسبة الملح متزايدة. هذا التزايد يقدم مادة تسمى أنفيوتنسين (angiotensin)، تنتقل هذه المادة إلى داخل الهيبوثالاماس (hypothalamus) وتؤثر في سرعة الشرارات العصابية. إن ما نعرفه الآن هو أن سرعة الشرارات العصابية المختلفة تسبب في الحيوان الشعور بالعطش. والآن، طبعا، لا نعرف جميع التفاصيل، ومن دون شك، فكلما ازداد فهمنا سوف يبدو هذا العرض الذي طرحته فورا طريفا. ولكنه يشكل ذلك النوع من التفسير لوجود المشاعر الواعية بالعطش وكيف يتوافق fits هذا الوجود مع نظرتنا الشاملة للعالم، كل حالات الوعي يسببها سلوك العصبات وتتحقق في الجهاز الدماغي، الذي هو بذاته يتشكل من عصبات. ما ينطبق على العطش ينطبق على جميع الحياة الواعية من دون استثناء، بدءا من الرغبة في التقيؤ ونهاية بالتأمل في ترجمة قصائد ستيفان مالارميه (Stephane Mallarme) إلى اللغة الإنجليزية العادية. كل الحالات الواعية تسبب من قبل عمليات عصابية

من المستوى الأدنى في الدماغ. لدينا أفكار ومشاعر واعية، وسبب هذه الأفكار والمشاعر عمليات نيروبيولوجية في الدماغ، وتوجد كصفات بيولوجية في الجهاز الدماغي.

أعتقد أن هذا العرض الموجز يزودنا ببذرة لحل مشكلة العقل والجسد: أنا متشكك حيال الـ «إيَّات» (isms)، ولكن من المفيد في بعض الأحيان أن يكون لدينا اسم فقط لكي نميز بين رأي وآخر. أسمي رأيي أنا «الطبيعية البيولوجية» (biological naturalism)، لأنها تزودنا بحل طبيعي لمشكلة العقل والجسد التقليدية، ذلك الحل الذي يشدد على الجانب البيولوجي للحالات العقلية. يتجنب كلا من المادية والثنائية.

سوف أعرض الطبيعية البيولوجية بخصوص الوعي في مجموعة من أربع أطروحات:

١ - الحالات الواعية، بأنطولوجياتها الذاتية بالشخص الأول، ظواهر حقيقية في العالم الحقيقي لا نستطيع القيام باختزال حذفي للوعي ببيان أنه مجرد وهم. ولا يمكن اختزاله إلى قاعدته النيروبيولوجية، لأن اختزالا كهذا بالشخص الثالث سوف يقصي أنطولوجية الشخص الأول للوعي.

٢ - الحالات الواعية تسببها كليا عمليات نيروبيولوجية من مستوى أدنى في الدماغ. ولهذا، الحالات الواعية قابلة للاختزال سببيا إلى عمليات نيروبيولوجية. لا تمتلك هذه الحالات حياة بحد ذاتها أبدا بانفصال عن النيروبيولوجية. لا تمتلك هذه الحالات حياة بحد ذاتها أبدا بانفصال عن النيروبيولوجيا. إذا أردنا الكلام سببيا، فهي ليست شيئا أعلى وأرقى من العمليات النيروبيولوجية.

٣ - تتحقق الحالات الواعية كصفات في الجهاز الدماغي، ولهذا توجد على مستوى أعلى من مستوى العصبات ونقاط اشتباك العصبات. العصبات الجزئية ليست واعية، ولكنها أجزاء من الجهاز الدماغي المشكلة من عصبات واعية.

٤ - لأن الحالات الواعية صفات حقيقية في العالم الحقيقي فإنها تقوم بوظائفها بصورة سببية، مثال، حالتي الواعية بالعطش تجعلني أشرب الماء. سوف أشرح بالتفصيل



كيف تتم هذه العملية في الفصل السابع، السببية العقلية. هل يمكن أن يكون حل مشكلة العقل والجسد المشهورة فعلا بهذه البساطة؟ أظن أنه بهذه البساطة فقط إذا استطعنا الخروج من المقولات التقليدية. نعرف واقعيا أن جميع عملياتنا العقلية تسببها عمليات نيروبيولوجية، وأيضا نعرف أنها تحدث في الدماغ وربما في بقية الجهاز العصبي المركزي. نعرف أنها تقوم بوظائفها سببيا، رغم أنها لا تمتلك قوى سببية بالإضافة إلى القوى النيروبيولوجية الأساسية. نعرف أنه لا يمكن اختزالها إلى ظواهر ذات أنطولوجية الشخص الثالث، لأنها تتميز بأنطولوجية الشخص الأول. لماذا، إذن، يواجه هذا الحل الذي يبدو واضحا معارضة كبيرة؟ العديد من الفلاسفة لا يرون كيف يمكن لهذه الموجودات العقلية التي تبدو غامضة أن توجد على الإطلاق، وإن وجدت فعلا فكيف يمكن أن تسبب من قبل عمليات غير عقلية في الدماغ، وإن وجدت فعلا وكان وجودها بسبب عمليات مادية فكيف توجد في جهاز مادي كالدماغ. ولكن لاحظ، إن هذه الطريقة في طرح الصعوبات والأسئلة تسلم مسبقا بثنائية العقلي والمادي. وإذا طرحنا الأطروحة من دون استعمال المفردات الديكارتية التقليدية، فإنها لا تبدو غامضة على الإطلاق. إن مشاعري الواعية بالعطش توجد فعلا وتقوم بوظائفها سببيا في سلوكي (هل يشك أي شخص شعر بالعطش في حياته فعلا بوجود هذه المشاعر وقوتها السببية؟) نعرف في الواقع أن سبب هذه المشاعر هو عمليات نيروبيولوجية، وأن المشاعر ذاتها عمليات تحدث داخلنا في الدماغ.

ج - تجاوز الافتراضات الخاطئة

لكي نرى لماذا يكون من الصعب قبول هذه النقاط دعونا نلق نظرة فاحصة على خلفية الافتراضات الأربعة التي قلت إنها جعلت الحصول على حل لما يسمى بمشكلة العقل والجسد مستحيلا.

الافتراض الأول: التمييز بين العقلي والمادي

أسوأ خطأ يمكن اقترافه هو افتراض أن التمييز، المرتكز على الفهم المشترك، بين الحالات العقلية المفسرة بصورة ساذجة والحالات المادية المفسرة بصورة ساذجة هو تعبير عن تمييز ميتافيزيقي عميق. بناء على الرأي الذي أطرحه، هو ليس كذلك. الوعي هو مستوى جهازي (system level)، هو صفة بيولوجية تماما، كما أن الهضم والنمو وإفراز المرة هي مستويات جهازية وصفات بيولوجية. بحد ذاته، الوعي صفة دماغية ولهذا فهو جزء من العالم المادي. التقليد الذي أحاججه يقول: لأن الحالات العقلية جوهريا عقلية لا يمكن، بهذا الخصوص، أن تكون مادية. وأنا في الواقع أقول: لأنها جوهريا عقلية فإنها نوع معين من الحالة البيولوجية، ولهذا السبب، وهو الأقوى، إنه مادية. على أي حال، إن مصطلحات العقلي والمادي خططت لخلق تضاد مطلق بين «العقلي» و«المادي»، ولهذا ربما كان من الأفضل ألا نستعمل هذه المصطلحات على الإطلاق، والقول فقط أن الوعي صفة بيولوجية في الدماغ، كما أن الهضم تماما صفة بيولوجية في الجهاز الهضمي. في كلتا الحالتين نحن نتكلم عن عمليات طبيعية. لاتوجد فجوة ميتافيزيقية.

المشكلة التي نواجهها بالمصطلحات هي أن الألفاظ عُرفت بصورة تقليدية لكي يستثني بعضها بعضا. «العقلي» عُرفت كصفة نوعية وذاتية وفي الشخص الأول، ولهذا غير مادية. «المادي» عُرفت كصفة كمية وموضوعية وفي الشخص الثالث ولهذا هي مادية. أنا أقترح أن هذه التعريفات غير قادرة على أن تستوعب واقع أن العالم يعمل بصورة تكون به بعض العمليات البيولوجية نوعية وذاتية وفي الشخص الأول. وإن أردنا استعمال هذه المصطلحات على أي حال، فنحن نحتاج إلى تصور يمكن المادي أن يستوعب عنصره العقلي الذاتي الجوهري. إذن، دعونا نقم بهذا الواجب. دعونا نضع لائحة للصفات التقليدية للعقلي وللمادي التي تجعلهما، فرضا، يستثني بعضهم البعض الآخر، وبعدها نراجع اللائحة عند الضرورة لكي تتوافق مع الوقائع.

بناء على هذا التصور التقليدي إذا كان أي شيء عقليا فإنه يتميز بالصفات الموضوعة على اليسار، وإذا كان ماديا فإنه يتميز بالصفات الموضوعة على اليمين [٤].



مادي	عقلي
موضوعي	ذاتي
كمي	نوعي
غير قصدي	قصدي
له مكان	ليس له مكان
ممتد مكانيا	غير ممتد مكانيا
قابل للتفسير سببيا على مستوى الفيزياء الجسيمية	غير قابل للتفسير بعمليات مادية
يفعل سببيا وكجهاز مغلق سببيا	غير قابل للتأثير سببيا في المادي

النواحي العقلية التي يجب أن تفسر من أجل نظرية متكاملة لكل شيء هي الوعي والقصدية. الصفات التي تتعلق بالوعي هي كونها نوعية وذاتية (تتضمن هذه الصفات «الشخص الأول»، ولهذا ليس من الضروري لنا أن نضيفها إلى اللائحة كصفة خاصة)، السؤال هو: كيف يمكن للظواهر القصدية النوعية والذاتية أن تتوافق مع العالم المادي؟ حسنا، ما صفات العالم المادي التي هي في حاجة إلى أن تتوافق معها؟ التصور المعاصر المادي أكثر تعقيدا مما يسمح به التقليد الديكارتي. مثلا، إذا كانت الإلكترونات بمنزلة نقاط كتلة/طاقة (mass/energy) فإنها ليست مادية وفقا لتعريف ديكارت، لأنها ليست ممتدة. لكن أي تصور معقول للمادي يحتاج على الأقل إلى هذه الصفات الصورية: أولا، الظواهر المادية توضع في زمان ـ مكان (space - time). (ولكن الإلكترونات مادية والأرقام ليست مادية). ثانيا: الفيزياء الجسيمية (microphysics) قادرة على تفسير صفاتها وسلوكها السببي بكل سهولة. (وهكذا، الصلابة والسيولة توفيان شروط هذا الاختبار. الأشباح، إذا وجدت، لا توفي هذه الشروط). ثالثا، عندما توجد، الظواهر المادية تقوم بوظائفها سببيا. (وهكذا الصلابة ظاهرة مادية حقيقية. أقواس القزح، وفقا لتعريف قوس قزح، ليست قناطر مادية حقيقية في السماء. إنها لا تسبب أي شيء). والكون المادي مغلق سببيا بالمعنى العادي القائل إن كل شيء يقوم بوظيفته بداخله يجب أن يكون جزءا منه.

والآن، ألقي نظرة على اللوائح. الصفات الثلاث الأولى في اللائحة العقلية تتسق تماما مع الصفات الأربع الأخيرة في اللائحة المادية. أي، النوعية والذاتية والقصدية، هي مادية وفقا للمعايير الأربعة الأخيرة. إنها تقع ضمن الدماغ في فترات زمنية معينة، وتفسر سببيا بوساطة عمليات ذات مستوى أدنى وذات فعالية سببية، وماذا بخصوص الصفات الأخرى؟ الصفات الأربع الأخيرة على اللائحة العقلية خاطئة تماما. لكون الظاهرة لا مكانية وغير قابلة للتفسير بوساطة عمليات جسيمية، وسببيا خاملة ليس شرطا لأن تكون ظاهرة عقلية. الصفات الثلاث الأولى لا تتضمن هذا الشرط. بالعكس، إن جميع حياتي العقلية تحدث في مساحة دماغي، وتسببها عمليات جسيمية هناك، وتقوم بوظيفتها سببيا من هناك، حسنا، وماذا بخصوص الصفات الثلاث الأولى في اللائحة المادية؟ إن هذه ليست شروطا ضرورية لأن يكون الشيء جزءا من الكون المادي. لا يوجد سبب يمنع النظام المادي كالعضو الإنساني أو الحيواني من امتلاك حالات نوعية وذاتية وقصدية. في الواقع، وفي الحياة الحقيقية، الدراسات على الأجهزة الإدراكية والمعرفية هي بالضبط حالات نتعامل فيها مع القصدية الأصلية والنوعية والذاتية كجزء من مجال العلم الطبيعي، وهكذا كجزء من العالم المادي. بالمناسبة، التمييز بين الكم والنوع قد يكون مزيفا. مثلا، لا يوجد سبب ميتافيزيقي يمنعك من الحصول على مقاييس لدرجات الألم أو إدراك الوعي.

هذا واحد من أهم أغراض هذا الكتاب، حالما تعرّف المقولات التقليدية ثانية، حيث تتفق مع الوقائع فإنك سوف تدرك، من دون أي مشكلة، أن العقلي بوصفه عقليا هو مادي بوصفه ماديا. عليك تعريف المقولات الديكارتية ثانية، «العقلي»، و«المادي»، ولكن هذه التعاريف لا تعبر عن الوقائع على أي حال.

الافتراض الثاني: الاختزال

تصورات الاختزال وإمكان الاختزال من أكثر التصورات إرباكا في الفلسفة، لأنها غامضة كثيرا، أولا، علينا أن نميز بين الاختزالات السببية والاختزالات الأنطولوجية. نستطيع القول إن الظواهر من نوع «أ» قابلة للاختزال إلى ظواهر من نوع «ب»، إذا ـ فقط إذا ـ فسر سلوك ظواهر «ب» تماما سلوك ظواهر «أ»، وألا تملك «أ» قوى سببية بالإضافة إلى القوى التي تملكها «ب»، وهكذا، مثلا

الصلابة قابلة للاختزال سببيا إلى سلوك جسيمي (molecular behavior). يمكن تفسير صفات الأشياء الصلبة ـ عدم إمكان الاختراق، ومقدرة دعم أشياء أخرى... إلخ ـ بوساطة السلوك الجسيمي، والصلابة لا تملك قوى سببية بالإضافة إلى القوى السببية للجسيمات الجزئية. الظواهر من نوع «أ» قابلة أنطولوجيا للاختزال إلى ظواهر من نوع «ب» إذا، فقط إذا، كانت ظواهر «أ» هي ظواهر «ب» نفسها. وهكذا، على سبيل المثال، الأشياء المادية ليست سوى مجموعة من الجسيمات، وغروب الشمس ليس سوى ظاهرة شكلتها دورة الأرض حول محورها بالنسبة إلى الشمس.

غالبا، في الحقيقة نموذجيا، في تاريخ العلم نحن نقوم باختزالات أنطولوجية بناء على الاختزال السببي. نقول: الصلابة ليست سوى نوع معين من السلوك الجسيمي. نجرد الصلابة من صفاتها السطحية، مثلا امتلاك الأشياء الصلبة إحساسية معينة ومقدرتها على مقاومة الضغط وعدم إمكان اختراقها من أشياء أخرى، وبعدها نعرّف الفكرة ثانية بلغة الأسباب التحتية (underlying causes). الآن، لا تُعرف الصلابة بلغة الأسباب السطحية، ولكن بلغة السلوك الجسيمي. هذه هي النقطة المهمة في مناقشتنا الحالية: في حالة الوعي يمكن القيام باختزال سببي، ولكن لا نستطيع القيام باختزال أنطولوجي من دون افتقاد إمكان الحصول على التصور. يفسر الوعي سببيا تماما بواسطة السلوك الجسيمي ولكن لا نبرهن بهذا التفسير على أن الوعي ليس سوى سلوك عصبي. لماذا لا نستطيع القيام باختزال أنطولوجي والقول إن الوعي ليس سوى سلوك جسيمي؟ حسنا، نستطيع فعل ذلك، وبإمكاننا، لأسباب طبية أو أغراض علمية أخرى، تعريف الوعي ثانية بلغة الجسيمات الجزئية، كما عرفنا ثانية الصلابة والسيولة. مثلا، نستطيع القول: «هذا الرجل فعلا يعاني من الألم، ولكنه لا يشعر به بعد. يظهر المجهر الدماغي وجود الألم في الجهاز اللحائي المهادي (thalamocortical). وبالمشابهة، نستطيع القول: «الزجاج فعلا سائل، رغم أنه يبدو ويحّس صلبا». ولكن الهدف الرئيس لتصور الوعي هو استيعاب صفات الظواهر في الشخص الأول والذاتية، ونحن نفقد هذه النقطة إذا عرفنا الوعي ثانية بالشخص الثالث وبألفاظ موضوعية. ومع ذلك، سوف نحتاج إلى اسم لأنطولوجية الشخص الأول، وهكذا الوعي يختلف عن الظواهر الأخرى كالسيولة

والصلابة التي تملك صفات سطحية، لأننا نعارض جرد الصفات السطحية وتعريف الفكرة ثانية بلغة أسباب الصفات السطحية، لأن هدف التصور هو تعريف الصفات السطحية. هناك عدد كبير من التصورات حيث الصفات السطحية للظواهر هي أكثر إثارة للاهتمام من البنية المجهرية (microstructure). وجه انتباهك إلى الطيف والسيمفونية التاسعة لبيتهوفن. سلوك الطيف سلوك جسيمي ولكن ليس هذا ما يثير الاهتمام بالطيف، ولهذا قليل من الناس متشوقون لأن يصروا على التالي، «يمكن اختزال الطيف إلى سلوك جسيمي»، رغم أنه باستطاعتهم فعل ذلك، إذا رغبوا بذلك والشيء نفسه ينطبق على بيتهوفن بالتشابه. يمكن اختزال اداء السيمفونية التاسعة إلى حركات موجية في الهواء، ولكن هذا ليس هو الشيء الذي يثير اهتمامنا بالأداء. الناقد الموسيقي الذي يكتب، «إن كل ما سمعته هو حركات موجية»، لم يستوعب مغزى الأداء. وبالمشابهة، بإمكانك اختزال الوعي والقصدية، ولكن رغم ذلك أنت في حاجة إلى مفردات للكلام من الصفات السطحية. الوعي والقصدية فريدان فقط لأنهما يمتلكان أنطولوجية الشخص الأول.

في نسخة سابقة لهذه الحجة («اكتشاف العقل ثانية») قلت إن عدم إمكان اختزال الوعي كان نتيجة عادية لممارساتنا التعريفية. لقد أساء كثيرون فهم هذه الملاحظة، ولهذا دعوني أوضحها هنا. سلموا معي بأن العالم «المادي» الحقيقي يحتوي على كل الموجودات ذات أنطولوجية الشخص الثالث (مثلا، الأشجار والفطر) والموجودات ذات أنطولوجية الشخص الأول (مثلا، الآلام وتجارب الألوان). إن جميع هذه الموجودات بالشخص الأول قابلة للاختزال سببيا إلى قواعدها السببية في الشخص الثالث. ولكن يوجد تضارب هنا في ما يتعلق باللون، نحن على استعداد (على الأقل بعضنا) لأن نجرد التجارب الواعية، تجارب اللون بأنطولوجيتها المتميزة بالشخص الأول، لكي نضعها على طرف واحد، وبعد ذلك نعرف ثانية كلمات اللون بلغة الشخص الثالث. بالنسبة إلى رأي واحد، لا تُعرف الألوان جوهريا بلغة التجارب ولكن بلغة الانعكاس الضوئية التي تسبب تجارب اللون، ولكن لسنا على استعداد للقيام بهذا الاختزال في حالة الوعي وفي حالة تصورات الوعي كالألم. لم لا؟ لماذا لا نجرد تجارب الشخص الأول للوعي والألم، ونضعها على جنب واحد، ونعرف ثانية هذه التصورات بلغة أسبابها، كما فعلنا باللون؟

حسنا، بإمكانك فعل ذلك، ولو كانت بحوزتنا معرفة أكثر من التي هي بحوزتنا عن الأسباب، كهدف معين، لربما فعلنا ذلك. ولكن يوجد تضارب بين الألوان من ناحية والآلام الأخرى من ناحية أخرى، لأننا قد نفقد امتلاك تصورات الوعي إذا جردنا أنطولوجية الشخص الأول وعرفنا ثانية الكلمات بلغة الشخص الثالث. بهذا المعنى لا يظهر عدم إمكان اختزال الوعي عدم تناسق ميتافيزيقي مثلا بين الطريقة التي بها ترتبط تجربة الألوان بأسبابها والطريقة التي بها ترتبط تجربة الآلام بأسبابها، ولكن بالأحرى تضارب في ممارساتنا التعريفية. عندما نعرف «الألم» نهتم أكثر بمقدار تأثير الألم فينا من تأثير «اللون» فينا عندما نعرف اللون.

بعض نقادي ظنوا أنني أحاول أن أدعي أن وجود الوعي بذاته هو نتيجة عادية لممارساتنا التعريفية، ولكني لا أدعي هذا! آمل أن يوضح ما قلته سوء الفهم.

ولكن ألا تحذف الاختزالات الظواهر المختزلة عندما تبين أن الشيء المختزل هو في الواقع شيء آخر؟ كلا، إن هذا يؤدي إلى الالتباس الثاني بفكرة الاختزال. علينا أن نميز بين الاختزالات التي هي حذفية والتي هي غير حذفية. تبين الاختزالات الحذفية أن الظواهر المختزلة لا توجد فعلا. وهكذا اختزال غروب الشمس إلى دوران الأرض حذفي، لأنه يبين أن غروب الشمس كان مجرد ظهور (appearance). ولكن اختزال الصلابة ليس حذفيا بتلك الطريقة لأنه، على سبيل المثال، لا يبين أن الأشياء لا تقاوم أشياء أخرى. لا يمكن القيام باختزال حذفي على شيء لا يوجد في الواقع.

ولكن لماذا لا نستطيع أن نفسر أن الوعي وهْم كغروب الشمس، ولهذا كان بإمكاننا القيام باختزال حذفي؟ الاختزالات الحذفية ترتكز على التمييز بين الواقع والظروف (appearance and reality). ولكن لا نستطيع أن نبين أن وجود الوعي و هْم كغروب الشمس، لأنه، في ما يتعلق بالوعي الظهور هو الواقع. يبدو وكأن الشمس تغيب وراء قمة تامالبي (Mt. Tamalpais) رغم أنها لا تفعل ذلك. ولكن إذا بدا لي قصدا أنني واع، إذن أنا واع. يمكن لي أن أقترف كل أنواع الخطأ بخصوص محتويات حالاتيً الواعية، ولكني لا أخطئ بهذه الطريقة بخصوص وجودها بذاته.

لنختصر هذه المناقشة الموجزة عن الاختزال: لا نستطيع القيام باختزال حذفي للوعي، لأنه يوجد واقعيا، ووجوده الواقعي غير خاضع للشكوك الإبستمولوجية العادية، لأن هذه الشكوك ترتكز على تمييز بين الظهور والواقع، وليس بإمكانك صنع هذا التمييز لوجود حالاتك الواعية الذاتية بذاتها. نستطيع القيام باختزال سببي للوعي إلى طبقته التحتية العصابية، ولكن ذلك الاختزال لا يؤدي إلى اختزال أنطولوجي، لأن الوعي يمتلك أنطولوجية الشخص الأول، وأنت تفقد إمكان الحصول على تصور الوعي إذا عرفته ثانية بلغة الشخص الأول.

الافتراض الثالث: السببية والحوادث

كثير من العلاقات السببية هي بين حوادث منفردة منظمة في الزمن. هناك حالة نموذجية يحبها الفلاسفة كثيرا، وهي حالة كرة البلياردو، كرة البلياردو الأولى تضرب الثانية وبعدها تتوقف، بينما كرة البلياردو الثانية تنتقل إلى مكان آخر. ولكن ليس كل حالات السببية مثل هذه الحالة. في كثير من حالات السببية السبب يحدث بالوقت نفسه مع المسبب فلتلق نظرة على الأشياء من حولك، ولاحظ كيف تمارس ضغطا على أرض الغرفة التي أنت فيها. ما هو التفسير السببي لهذا الضغط؟ إن سببه هو قوة الجاذبية. ولكن قوة الجاذبية ليست حادثة منفصلة. إنها قوة منتشرة تعمل في الطبيعة، وبالتالي، هناك الكثير من حالات التزامن السببي التي تحدث، إذا جاز الكلام، من الأسفل إلى الأعلى، بمعنى أن الظواهر الجسيمية على المستوى الأدنى تسبب الصفات الكبرى على المستوى الأعلى. ثانية، ألق نظرة حولك. الطاولة تدعم كتبا، سلوك الجسيمات الجزئية يفسر سببيا واقعية دعم الطاولة للكتب. بالنسبة إلى الصلابة، كما ذكرت مسبقا، نقوم باختزال أنطولوجي بناء على اختزال سببي. ولكن يمكن استعمال المصطلحات بأي من الطريقتين. كان بإمكاننا القول إن الصلابة تعتمد على طريقة مقاومة الأشياء للضغط، وكيف أنها غير قابلة للاختراق من أشياء أخرى، وكيف أنها تدعم أشياء أخرى. وكل هذا يفسره سلوك الجسيمات الجزئية. لم نتبن هذا النمط من التفكير لأننا نظن أن البنية المجهرية تعطينا تفسيرا أعمق. نقول: الصلابة هي مجرد حركة تذبذبية للجسيمات الجزئية في أجهزة شبكية، وهذا يفسر كيف، على أرض الواقع، يدعم شيء شيئا آخر. على



أي حال، نحن نناقش النظام السببي في الطبيعة، وهذا النظام غالبا ليس حوادث يتبع بعضها بعضا في الزمن، ولكن ظواهر جسيمية تفسر سببيا الصفات الجسيمية للأنظمة.

الافتراض الرابع: الذاتية

إن معايير الذاتية للأشياء المادية كالكواكب وأنواع الأشياء المركبة كالماء، واضحة إلى حد معقول. ولكن بالنسبة إلى الحوادث، كالكساد العظيم (Great Depression)، أو حفلة عيد ميلادي، إن المعايير ليست واضحة تماما. عندما نتمعن حوادث عقلية، كتجربة معينة أقوم بها، علينا أن نقرر مقدار حجم هذه الحادثة. هل الوعي مماثل لعملية دماغية أم لا؟ حسنا، بصورة واضحة وعادية، كما قلت، الوعي، عملية دماغية فقط. إنها عملية نوعية وذاتية وفي الشخص الأول تحدث في الجهاز العصبي. نعم، ولكن هذا ليس هو ما كان يريده المنظرون في الذاتية. إن ما كانوا يريدونه هو تعريف حالة الوعي بعملية نيروبيولوجية، بحالة توصف نيروبيولوجيًا. هنا يبدو لي أننا نفتش عن قرار وليس عن اكتشاف، يبدو لي أنه بإمكاننا معالجة الحادثة نفسها كظاهرة تمتلك صفات نيروبيولوجية وصفات فينومينولوجية (Phenomenological) على حد سواء. الحادثة نفسها هي سلسلة من الشرارات العصابية وهي أيضا مؤلمة. لكن هذا النوع من الذاتية لا يزود الماديين بما كانوا يريدونه. هذه الحالة شبيهة بمثال جاغوان كيم (Jaegwon Kim) [٥] للذاتيات العلامية. كل شيء ذو علامة ملونة هو شيء ذو شكل علامي. من دون شك هذا صحيح، ولكنه لا يبين أن كون الشيء ملونا وكون الشيء مشكلا هما ذات الشيء. وبالطريقة نفسها، تستطيع تشكيل فكرة عن عمليات نيروبيولوجية كبيرة بما فيه الكفاية بصورة تبين أن كل عملية ألم علامية هي عملية نيروبيولوجية علامية في الدماغ، ولكن من هذا لا يمكن الاستنتاج أن الشعور المؤلم بالشخص الأول هو العملية نفسها النيروبيولوجية في الشخص الثالث. لا يساعدنا تصور الذاتية كثيرا في مشكلة العقل والجسد لأننا نستطيع جعل حوادثنا كبيرة بما فيه الكفاية لكي تشمل الفينومينولوجي والنيروبيولوجي. الخطوة الصحيحة، كالعادة، هي تجاهل هذه المقولات العظيمة ووصف الوقائع. وبعدها نراجع عملنا لكي نرى كيف نستطيع تعديل الأفكار المشكلة مسبقا للمقولات الأخرى لكي نرفقها مع الوقائع.



ولكن إذا عرفنا الحادث بصورة أنها تمتلك صفات فينومينولوجية ونيروبيولوجية على حد سواء، أفلن تكون الذاتية الناجمة معرضة لاعتراض كريبك ضد الذاتية الضرورية؟ كلا! في حالة الذاتية الضرورية بين الماء وH_2O حصلنا على ضرورة إعادة التعريف. حالما نكتشف أن المادة التي كنا نسميها ماء مكونة من جسيمات H_2O، عندئذ نضيف H_2O إلى تعريف الماء. عندئذ يصبح كون الماء H_2O حقيقة ضرورية. وبالتشابه، نستطيع تعديل تعريفاتنا ثانية، بحيث يكون جزء مما يجعل هذا النوع من الألم هو ذاته، هو أن هذا الألم سُبب وتحقق في هذا النوع من العمليات النيروبيولوجية. جزء مما يجعل هذه العملية النيروبيولوجية، العملية التي هي بذاتها، هو أنها تسبب وتحقق هذا الألم بالذات. بالمناسبة، وإن تعريف الأحاسيس بلغة الأسباب شائع جدا. خذ بعين الاعتبار سياتيكا (sciatica) تعرف سياتيكا كنوع من الألم سببه منبه في العصب السياتيكي.

هذا لا المادية ولا الثنائية

من الجدير أن نشدد على أن الرأي الذي أعرضه يختلف عن المادية والثنائية. ولأنني أظن أن كلا من المادية والثنائية تحاول قول شيء صادق فمن المهم أن نجرد في كل واحدة الأجزاء الصادقة عن الأجزاء الكاذبة. ولكي أفعل ذلك، عليّ أن أشرح بالضبط الخلافات بين رأيي أنا والآراء التقليدية. تحاول المادية أن تقول بكل صدق إن الكون يتشكل كليا من جسيمات مادية توجد في حقول قوة وغالبا مشكلة كأنظمة. ولكنها تنتهي بالقول بصورة كاذبة إنه لا توجد ظواهر عقلية غير قابلة للاختزال انطولوجيا. تحاول الثنائية أن تقول بصورة صادقة أنه يوجد ظواهر غير قابلة للاختزال، ولكنها تنتهي بالقول وبصورة كاذبة أن هذه الظواهر شيء مستقل عن العالم المادي العادي الذي نحن نعيش فيه، وأنها شيء يوجد بالإضافة إلى أرضيتها المادية التحتية التحدي هو أن نتقبل الجزء الصحيح في كل رأي ونرفض الجزء الكاذب. إذا تمسكت بالمفردات التقليدية يبدو من المستحيل تحقيق هذا الهدف، لأنك سوف تنتهي بالقول إن العقلي (الذاتي، النوعي) هو ليس سوى جزء عادي من العالم المادي، وهذا يبدو تناقضا ذاتيا. ولهذا حاولت أن أتحدى المفردات التقليدية في النهاية.



لاحظ، إذا حاولنا التعبير عن رأيي أنا بالمفردات التقليدية فسوف تعني الكلمات، في نهاية الأمر، شيئا يختلف تماما عن طريقة تعريفها بوساطة التقليد. المادي يقول: «الوعي ليس سوى عملية دماغية. أنا أقول: «الوعي ليس سوى عملية دماغية»، ولكن المادي يعني: الوعي كظاهرة نوعية وذاتية وفي الشخص الأول هوائية - سحرية - وحسية - شعورية غير قابلة للاختزال، ولا توجد في الواقع. الظواهر الوحيدة التي توجد هي ظواهر موضوعية في الشخص الثالث. ولكن ما أعنيه هو أن الوعي تماما كظاهرة نوعية وذاتية وفي الشخص الأول وهوائية - سحرية وحسية - شعورية هي عملية تحدث في الدماغ. الثنائي يقول: «الوعي قابل للاختزال إلى عمليات نيروبيولوجية بالشخص الثالث. ولكن الثنائي يظن أن هذا القول يتضمن أن الوعي ليس جزءا من العالم المادي العادي، ولكنه شيء يوجد بالإضافة إليه. إن ما أعنيه أنا هو كون الوعي قابلا للاختزال سببيا، ولكن غير قابل للاختزال أنطولوجيا. إنه جزء من العالم العادي وليس شيئا» يوجد بالإضافة إليه.

دعونا الآن نركز بالضبط على هذه الناحية من الثنائية وفق تصور الثنائية، الوعي يوجد بكل تأكيد بالإضافة إلى قاعدته التحتية المادية. في الحقيقة، يفترض الثنائي أن عدم إمكان اختزال الوعي يتضمن مسبقا أن الوعي يوجد بالإضافة إلى القاعدة النيروبيولوجية. أنا أرفض هذا المضمون، لأن هذه النقطة مهمة بصورة قصوى بحجة هذا الكتاب فإنني سوف أشرحها بقدر من التفصيل. واقع أن القوى السببية للوعي والقوى السببية للقاعدة العصابية هما الشيء نفسه تماما يبين أننا لا نتكلم عن شيئين مستقلين أحدهما عن الآخر، الوعي والعمليات العصابية. إذا كان لدى شيئين في العالم الحقيقي التجريبي وجودان مستقلان فيجب أن يمتلكا قوى سببية مختلفة. ولكن القوى السببية للوعي هي ذات القوى للقاعدة التحتية النيرونية. هذه الحالة شبيهة تماما بالقوى السببية للأشياء الصلبة والقوى السببية للعناصر الجسيمية الذرية. نحن لا نتكلم عن موجودين مختلفين، ولكن عن مستويات مختلفة من النظام نفسه، الوعي يختلف عن الصلابة والسيولة، إلخ... لأن الاختزال السببي لا يؤدي إلى اختزال أنطولوجي. وهذا، كما رأينا، إلى الآن سبب واضح وعادي في الواقع. يتميز الوعي بأنطولوجية الشخص الأول، بينما العمليات العصابية تتميز بأنطولوجية الشخص الثالث ولهذا السبب لا نستطيع اختزال الأول إلى الثاني. إذن، الوعي ناحية من نواحي الدماغ، تلك الناحية التي

تتشكل أنطولوجيًا من تجارب ذاتية، ولكن لا يوجد عالمان ميتافيزيقيان مختلفان في جمجمتك، واحد «مادي» وواحد «عقلي» بالأحرى، لا يوجد سوى عمليات تحدث في دماغك وبعض هذه العمليات تجارب واعية.

قلت في الفصل الثالث إن الثنائيين يمتلكون بصيرة عميقة تبرر الثنائية. لقد آن الأوان للجواب على هذا الادعاء. ها هي البصيرة: يجب أن نميز بين العقلي والمادي، لأنه حالما نثبت وجود ومسارات جميع الجسيمات الجزئية في الكون، عندئذ يتحدد تاريخ الكون برمته من قبل سلوك الجسيمات الجزئية، ولكن نستطيع تصور عدم وجود حالات واعية على الإطلاق. أي، من الممكن منطقيا أن يكون الكون المادي تماما كما هو، ذرة مقابل ذرة، ولكن من دون وعي. غير أنه في الواقع ليس ممكنا منطقيا للكون أن يكون بالضبط كما هو، ذرة مقابل ذرة، من دون أن تكون جميع صفاته المادية كما هي تماما. لاحظ، هذه الحجة هي امتداد لحجة الزومبيات التي قدمتها ضد المادية في الفصل الثالث.

الحجة صادقة عندما تشير إلى أن وصف الوقائع بالشخص الثالث لا يتضمن وجود وقائع في الشخص الأول، وهذا لسبب بسيط أنه لا يمكن اختزال أنطولوجيا الشخص الأول إلى أنطولوجيا الشخص الثالث. لكن، إذا أصبح هذا القول صحيحا، فسوف يستنتج الثنائي أن الوعي يوجد في عالم أنطولوجي مختلف، وأن الوعي يوجد بالإضافة إلى الدماغ. ولكن لا يمكن استنتاج هذه النتيجة. الشيء الذي يحذفه الثنائي من هذه التجربة هو قوانين الطبيعة. عندما تصورنا مسارات الجسيمات الجزئية كنا نفترض أن جميع قوانين الطبيعة ثابتة. غير أننا إذا حاولنا تصور مسارات الجسيمات الجزئية ثابتة ولكن من دون الوعي عندئذ نخدع أنفسنا في هذه التجربة الذهنية لأننا نتصور أن الجسيمات الجزئية لا تسلك تماما كما لو سلكت وفقا لجميع قوانين الطبيعة، أي، بطريقة تسبب تحقيق حالات واعية (في الشخص الأول وذاتية). حالما تُشمل قوانين الطبيعة في وصف الكون المادي، ويجب أن تُشمل لأنها عنصر مؤسس جزئيا في بناء الكون، عندئذ سوف ينتج وجود الوعي بالضرورة كنتيجة منطقية لهذه القوانين.

عما إذا حالة واقعية ممكنة منطقيا يعتمد على كيفية وصفها. هل من الممكن منطقيا أن توجد جسيمات مادية من دون وعي في الكون؟ الجواب هو نعم. ولكن هل من الممكن أن توجد مسارات لجسيمات مادية لما هي في الواقع، سوية مع



قوانين الطبيعة، بالإضافة إلى أشياء كثيرة أخرى، تسبب وتحقق الوعي، ولكن من دون أي وعي؟ إذن الجواب هو كلا. إذا وصفنا الوعي بطريقة واحدة فإن غياب الوعي ممكن منطقيا، وإذا وصفناه بطريقة أخرى فإن غيابه غير ممكن. الثنائيون يتصورون الجسيمات الجزئية كحبات رمل صغيرة جدا تتأثر بقوى مستقلة، ويستطيعون تصور حركة الرمل من دون وعي، ولكن هذه الصورة كاذبة. وإذا نظرنا إلى هذه القضية من منظور جوهري، نحن نعرف أن نقاط الكتلة/الطاقة تتكون من قوى تصفها قوانين الطبيعة. ينبثق وجود الوعي من هذه القوانين كنتيجة منطقية كما ينبثق وجود أي ظواهر بيولوجية أخرى كالنمو والهضم والتناسل.

يبدو لي، مرة أخرى، أن وهم الثنائية ينتج عن سوء فهم تمييز حقيقي جدا. يوجد في الواقع فرق بين صفات العالم التي تتميز بالأنطولوجيا الذاتية أو انطولوجيا الشخص الاول غير القابلة للاختزال وتلك التي لا تملك أنطولوجيا الشخص الأول. ولكن نحن نقترف خطأ شنيعا إذا افترضنا أن ذلك الفرق هو الفرق القديم نفسه بين العقلي والمادي، بين الشخص العارف (res cogitans) والشيء الممتد (res extensa)، أو أن الظواهر الذاتية توجد بالإضافة إلى الأنظمة التي تتحقق ضمنها.

يظن الثنائي أن عدم إمكان الاختزال مسبقا يتضمن أن الظواهر غير القابلة للاختزال توجد بالإضافة إلى قاعدتها المادية. يثير هذا المفهوم مشكلة مستحيلة للثنائي الوصفي. إما أن الوعي يقوم بوظائفه سببيا أو لا يقوم بوظائفه سببيا. إذا كان يقوم، فسوف نحصل على سببية مكثفة. إذا رفعت ذراعي قصدا فسوف يبدو لرفع ذراعي سببان، أحدهما مادي والآخر عقلي. ولكن إذا كان الوعي لا يقوم بوظيفته سببيا فسوف نقف وجها لوجه أمام الظاهراتية المصاحبية. هذه المشكلة لا تواجه البيولوجية الطبيعية، لأن قيام الوعي بوظائفه ليس سوى وظيفة من وظائف الدماغ كما تحدث على مستوى أدنى من الذي يحدث على مستوى العصبات ونقاط تشابك العصبات. فكر بهذه المسألة كما يلي: علاقة الوعي بالعصبات شبيهة بالعلاقة التي تربط صلابة المكبس مع جسيمات المعدن الجزئية. يقوم كلا الوعي والصلابة بوظيفته سببيا. ولكن أيا منهما لا يوجد بالإضافة إلى الأنظمة التي هما جزء منها.

د - موجز لتفنيد المادية والثنائية

وعدتكم بتفنيد للثنائية في الفصل الثالث. ولكي نكون منصفين دعونا نضف شرحا نهائيا لتفنيد المادية.

دعونا نعرّف المادية بالرأي القائل إنه لا يوجد أي شيء في الكون سوى ظواهر مادية كما عرفت تقليديا. لا توجد حالات عقلية ذاتية وجوهرية غير قابلة للاختزال، ولا يوجد إدراك لأي شيء آخر عقلي جوهريا. يمكن حذف أو اختزال كل حالة واضحة إلى شيء مادي.

تقريبا من السهل تفنيد هذا الرأي، لأنه ينكر وجود الأشياء التي نعرف أنها توجد. هو يقر أنه لا توجد ظواهر ذاتية أنطولوجيًا، ولكن نعرف أن هذا الإقرار كاذب لأننا نختبرهم طوال الوقت. كفلاسفة نحن نجد هذا النوع من التفنيد غير مرض، لأنه بسيط جدا، ولهذا نبتكر حججا أكثر تعقيدا لتثبيت النقطة نفسها عن الوطاويط والألوان والأطياف المعكوسة والصفات الجوهرية والغرف الصينية وهكذا. ولكن هذه هي النقطة التي يودون، بطرقهم المختلفة، تسجيلها.

تفنيد الثنائية أصعب. دعونا نعرف الثنائية بالرأي القائل إنه يوجد عالمان أنطولوجيان في الكون، الأول عقلي والثاني مادي. تفنيد هذا الرأي أصعب، لأنه، بينما تفترض المادية عدم وجود شيء نعرف أنه موجود، هذا الرأي يفترض وجود شيء، ولكي تفنده صوريا عليك أن تبرهن على أنه سلبي كلي (universal negative) وعوضا عن إعطاء «تفنيد» رسمي، سوف أعطي ما أعتبره حججا نهائية ضد الثنائية:

١- لا أحد استطاع أن يعطي تفسيرا معقولا للعلاقة بين هذين العالمين.

٢- هذا الافتراض غير ضروري. يمكن تفسير جميع الوقائع في الشخص الأول والوقائع في الشخص الثالث من دون افتراض وجود عالمين منفصلين.

٣- هذا الافتراض يخلق صعوبات لا يمكن قبولها. وفقا لهذا الرأي، سوف يكون مستحيلا لنا أن نفسر كيف يمكن للحالات والحوادث العقلية أن تسبب حالات وحوادث مادية باختصار، من المستحيل تجنب الظاهراتية المصاحبية.

لاحظ أن جميع هذه الحجج لا تؤثر في إمكان الثنائية المنطقية. القول إنه عندما تندثر أجسادنا سوف يستمر وجود نفوسنا ممكن منطقيا، على الرغم من أنني لا أعتقد أنه محتمل، أنا لم أحاول أن أبين أن هذا القول مستحيل (في الحقيقة أتمنى لو كان صادقا)، ولكنه، بالأحرى، لا يتناسق مع أي شيء آخر عن منهج عمل الكون، ولهذا الاعتقاد غير معقول.

* * *



5

الوعي: الجزء الثاني

بنية الوعي والنيروبيولوجيا

«كلما سمعت فلاسفة ونيروبيولوجيين يقولون إن العلم لا يستطيع التعامل مع التجارب الذاتية دائما، أود أن أريهم كتبا في علم الأعصاب، حيث العلماء والأطباء الذين يكتبون ويستعملون الكتب لا يمتلكون أي اختيار سوى محاولة إعطاء تفسير علمي لمشاعر الناس الذاتية، لأنهم يحاولون مساعدة المرضى الذين يتعذبون»

المؤلف

شرحت في الفصل السابق أنطولوجيا أساسية معينة. علينا أن نبقي هذه الأنطولوجيا حيّة في الذاكرة، بكل بساطتها وفجاجتها، بينما الآن نكتشف التعقيد والفردية الرائعين للوعي على الرغم من أن الأنطولوجيا الأساسية بسيطة، إلا أن الظواهر الناجمة معقدة وتفاصيل علاقاتها النيروبيولوجية مع الدماغ صعبة الفهم ومجهولة في الوقت الحاضر. حالما نحل المشكلة الفلسفية السهلة نسبيا تبقى لدينا مشكلات نيروبيولوجية صعبة جدا.

في هذا الفصل سوف أبحث أولا بنية الوعي، وبعدها سوف أعرض شروحات تعارض الشروحات التي اقترحتها، وأخيرا سوف أختتم بحثي بمناقشة لبعض المشكلات النيروبيولوجية المتعلقة بالوعي.

أ ـ صفات الوعي

ما صفات الوعي التي يجب على أي نظرية فلسفية ـ علمية أن تأمل بتفسيرها؟ أظن أن أفضل طريقة لي للشروع في هذا التفسير هي بكل بساطة تشكيل لائحة لعدة من الصفات الرئيسية للوعي الإنساني وفرض للوعي الحيواني.

١ ـ النوعية

كما أشرت في الفصول السابقة، كل حالة عقلية تتميز بشعور نوعي لها. بهذا المعنى الحالات الواعية دائما نوعية. ذكرت أن بعض الفلاسفة قدموا تعبير «الصفات الجوهرية» لتعريف هذه الصفة، ولكني أعتقد أن هذا اللفظ مضلل في أفضل الأحوال، لأن استعماله يقترح أن بعض الحالات الواعية غير جوهرية، يبدو لهم أن بعض الحالات، كالشعور بالألم وتذوق «الآيس كريم»، نوعية ولكن بعض الحالات الأخرى، كالتفكير في مشاكل حسابية، لا تمتلك شعورا نوعيا خاصا بها. إذا ظننت أن عملية التفكير «اثنين زائد اثنين يساوي أربعة» لا تمتلك شعورا نوعيا، حاول التفكير بالفرنسية والألمانية. عملية التفكير «zwei und sind vier» تتميز بشعور، مختلف كليا، رغم أن المضمون المقصود هو المضمون نفسه في الألمانية، كما هو في الإنجليزية. لأن فكرة الوعي وفكرة الصفات الجوهرية متوازيتان بمدلولهما، لن أستعمل كلمة «الصفات الجوهرية» كشيء يختلف عن الوعي، ولكن أفترض فقط أنه عندما أقول «وعي» فعلى القارئ أن يعرف أنني أناقش حالات تتميز بهذه الصفة النوعية.

٢ ـ الذاتية

لأن الوعي يتميز بالصفة النوعية، توجد الحالات الواعية فقط عندما يختبرها فاعل (subject) إنساني أو حيواني. يتميز الوعي بنوع من الذاتية أسميها ذاتية أنطولوجية. يمكن التعبير عن هذه النقطة بالذات بالقول إن الوعي يتميز بأنطولوجية الشخص الأول. توجد فقط عندما يختبرها فاعل إنساني أو حيواني، وبهذا المعنى توجد فقط من وجهة نظر الشخص الأول. عندما أدرك وعيك، فأنا أمتلك معرفة تختلف تماما عن نوع المعرفة التي أمتلكها عن وعيي.



الواقع أن الحالات الواعية ذاتية أنطولوجياً، بمعنى أنها توجد فقط عندما يختبرها فاعل إنساني أو حيواني، لا تتضمن أنه لا يمكن دراسة الحالات الواعية بصورة علمية موضوعية. يشوب «موضوعي» و«ذاتي» غموض منظم بين المعنى الأنطولوجي والإبستيمي للكلمة. بالمعنى الإبستيمي (epistemic)، يوجد فرق بين تلك القضايا التي يمكن تثبيت صدقها أو كذبها باستقلال عن مشاعر ومواقف المتكلمين أو المستمعين، والقضايا التي يعتمد صدقها أو كذبها على تلك المواقف والمشاعر. وهكذا القضية «طول جونز (Jones) ست أقدام» موضوعية إبستيميا، لأنه لا توجد أي علاقة بين صدقها أو كذبها ومواقف ومشاعر المتكلم أو السامع. ولكن القضية «جونز شخص أحسن من سميث (Smith)» ذاتية إبستيميا لأنه لا يمكن حسم صدقها أو كذبها باستقلال عن مشاعر ومواقف المشتركين بهذه المناقشة. بالإضافة إلى هذا المعنى الإبستيمي يوجد فرق بين هذين النمطين من الوجود. تمتلك الحالات الواعية نمطا ذاتيا من الوجود بمعنى أنها توجد فقط عندما يختبرها فاعل إنساني أو حيواني. تختلف بهذا الخصوص تقريبا عن بقية كل الكون كالجبال والجسيمات الجزئية والصفائح التكوينية التي تتميز بنوع موضوعي من الوجود. الحقيقة أن نمط وجود الحالات العقلية أنطولوجي ذاتي، ولكن موضوع الذاتية الأنطولوجية لا يحول دون علم موضوعي إبستيميا لهذا الموضوع. في الحقيقة، إن موضوع علم النيرولوجيا برمته يتطلب منا البحث عن تفسير علمي موضوعي إبستيميا للآلام والقلق ومصائب أخرى يعانيها المريض، لكي نتمكن من معالجة هذه المصائب بأساليب طبية. كلما سمعت فلاسفة ونيروبيولوجيين يقولون إن العلم لا يستطيع التعامل مع التجارب الذاتية دائما، أود أن أريهم كتبا في علم الأعصاب، حيث العلماء والأطباء الذين يكتبون ويستعملون الكتب لا يمتلكون أي اختيار سوى محاولة إعطاء تفسير علمي لمشاعر الناس الذاتية، لأنهم يحاولون مساعدة المرضى الذين يتعذبون [1].

٣ ـ الوحدة

في الوقت الحالي، أنا لا أختبر فقط المشاعر الموجودة في رؤوس أصابعي، وضغط القميص على رقبتي، ومشهد سقوط أوراق الخريف في الخارج، ولكني أختبر أيضا كل هذه المشاعر كجزء من حقل وعي واحد



موحد. حالات الوعي العادية اللامرضية تحدث فينا ضمن بناء موحد. سمّى كانط (Kant) هذه الوحدة للعقل الموحد «وحدة الإدراك الباطني الترانسندنتالية» (*) واعتبرها شيئا مهما. وكان على حق في هذا التشديد. وكما سنرى، فإن أهميتها هائلة.

كنت أظن أنه يمكن وصف هذه الصفات الثلاث النوعية والذاتية والوحدة كصفات مميزة للوعي. يبدو لي الآن أن هذا الوصف خطأ لأن جميعها نواح من الظاهرة نفسها. في جوهره، الوعي نوعي وذاتي وموحد. من المستحيل لحالة ما أن تكون نوعية، كما شرحت معنى هذه الكلمة، من دون أن تكون أيضا ذاتية بالمعنى الذي شرحته. لكن من المستحيل للحالة أن تكون نوعية وذاتية معا من دون امتلاك نوع من الوحدة التي كنت أشرحها. بإمكانك إدراك هذه النقطة، إذا حاولت تصور حالة وعيك الحالية منقسمة إلى ١٧ جزءا. إذا تم حدوث هذه العملية فلن تحصل على حالة وعي واحدة فيها ١٧ جزءا، ولكن بالأحرى سوف تحصل على ١٧ كائنا واعيا، على ١٧ مركز وعي، من المهم تماما أن نتفهم أن الوعي غير قابل للتجزؤ، كما هي الحال نموذجيا في الأشياء المادية، لكن بالأحرى يتشكل الوعي دائما من وحدات منفردة لحقول واعية موحدة.

تقدم تجارب الدماغ الانقسامية مثالا جيدا لصفة الوحدة. إحدى الطرق لدراسة الوعي هي دراسة أنواع الوعي المرضية أو المنحرفة، وسوف أستعمل هذه الطريقة عدة مرات في هذا الكتاب. عانى مرضى الانقسام الدماغي من أنواع مختلفة من الصرَع التي لم يكن من الممكن معالجتها بالأساليب الاعتيادية. حاول الأطباء، في حالة يأس، قطع الجسم الجاسئ (corpus caollosum)، الجسم الغشائي الذي يصل كرتي قدم الدماغ معا. شفَت هذه العملية، في الواقع، العديد من مرضى الصرع، ولكن أدت إلى نتائج مثيرة للاهتمام. من أبرز هذه النتائج أنها جعلت المريض يسلك في بعض المناسبات وكأن لديه مركزين من الوعي. وفي تجربة نموذجية يحدث ما يلي: نعرض على المريض ملعقة، ولكن نضع الملعقة في الجزء اليساري من حقل رؤيته، حيث ينتقل التنبيه البصري إلى الجانب الأيمن من دماغه فقط. مركز اللغة يقع في الجانب الأيسر من دماغه. بعد ذلك نسأل المريض: «ماذا ترى؟»...

(*) الترانسندنتالية: Transcendental [المترجم].



بما أنه لا يمتلك إدراكا بصريا للملعقة في الجانب الأيسر من الدماغ، حيث توجد اللغة، وبما أنه يوجد تواصل ناقص بين الكرتين، لأن الجسم الجاسئ مقطوع، في هذه الحالة يقول المريض: «لا أرى شيئا». وبعد ذلك، على أي حال، يمد يده اليسرى التي تسيطر عليها الكرة اليمينية، حيث تحدث التجربة البصرية للملعقة، ويقبض على الملعقة. هناك العديد من التجارب من هذا النوع أجراها روجر سبيري (Roger Sperry) ومايكل كازانيكا (Michael Gazzaniga)[٢] هل يمتلك المريض مركزا واحدا أو اثنين من الوعي؟ في الوقت الحالي لا نعرف الجواب بكل تأكيد. ولكن على الأقل علينا أن نأخذ في الوقت بعين الاعتبار إمكان وجود حقلين واعيين داخل الدماغ، واحد في كل كرة دماغية، ولكن في الحالة العادية يتحد هذان المركزان في حقل وعي واحد موحد.

٤ ـ القصدية

كنت أتكلم عن القصدية والوعي وكأنهما من الظواهر المستقلة، ولكن، طبعا، كثير من الحالات الواعية قصدية. مثلا، لا يمكن لإدراكي البصري الحالي أن يكون الإدراك البصري الذي هو لو لم يبد لي أنني أدرك كراسي وطاولات في جواري. هذه الصفة، حيث كثير من تجاربي تبدو أنها تشير إلى أشياء تتجاوزها، هي الصفة التي يطلق عليها اسم «القصدية». ليس كل الوعي قصديا وليست كل القصدية واعية، ولكن يوجد تشابك جدي ومهم بين الوعي والقصدية. وسوف نرى في ما بعد أنه توجد علاقات منطقية بين الاثنين. يجب على الحالات العقلية التي هي في الواقع غير واعية أن تكون ذلك النوع من الحالات التي يمكن أن تصبح مبدئيا واعية. لأسباب عديدة، بداية من الأذى الدماغي ونهاية بالكبت النفسي، قد لا يمكن للوعي أن يحصل على هذه الحالات، ولكن يجب أن تكون ذلك النوع من الأشياء التي يمكن أن تكون جزءا من حالة عقلية واعية. خذ المثال التالي كحالة واعية غير قصدية: الشعور بالقلق الذي يختبره أحد في بعض الأحيان عندما لا يكون قلقا بخصوص أي شيء بصورة معينة، ولكن يشعر بالقلق عامة. أما الأمثلة عن حالات قصدية غير واعية فهي كثيرة ويصعب ذكرها، ولكن يمكن ذكر حالات واضحة كالتي تحدث عندما ينام الإنسان نوما عميقا. مثلا، عندما أنام، من

المعقول تماما أن أقول إنني أعتقد أن بوش (Bush) هو الرئيس وأن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة... وهكذا، وهذا ينطبق على عدد هائل من المعتقدات الأخرى التي هي ليست موجودة في ذلك الوقت والمكان في وعيي.

٥ ـ المزاج

كل حالاتي الواعية تحدث لي بنوع من أنواع المزاج. أنا دائما في حالة مزاجية معينة، رغم أن المزاج قد لا يكون له اسم معين. ليس من الضرورة أن أكون مبتهجا بصورة خاصة، ولا كئيبا بصورة خاصة، ولا مجرد لا مكترث، ولكن مع ذلك، يوجد ما قد نسميه نكهة من الوعي، نغمة لتجارب المرء الواعية. إحدى الطرق التي تساعد على ملاحظة هذه الظاهرة هي ملاحظة التغيير الدرامية. عندما تتلقى فجأة أخبارا سيئة سوف ترى أن مزاجك يتغير. وإذا تلقيت أخبارا جيدة، فسوف يتغير مزاجك في الاتجاه المعاكس. المزاج يختلف عن الانفعال، لأنه، لسبب واحد: الانفعالات دائما قصدية. دائما تمتلك مضمونا قصديا، بينما ليس من الضروري للمزاج أن يمتلك مضمونا قصديا. ولكن المزاجات تشكل فينا استعدادا للانفعال. مثلا، إذا كنت في مزاج نزق، فسوف تختبر على الأكثر انفعالا من الغضب.

يبدو أنه يمكن السيطرة على المزاجات بواسطة العقاقير الاصطناعية أكثر من أي ناحية من نواحي الوعي الأخرى. كالآلام، التي نستطيع ضبطها بوساطة التخدير ومسكنات الألم، نستطيع التأثير على المزاجات كالاكتئاب بعقاقير كالبروزاك (Prozac) والليثيوم (Lithium). يبدو ممكنا أن الإنجازات العقاقيرية سوف تمكننا من تحصيل كم أكبر من السيطرة الشفائية على المزاجات الموهنة، كما تمكننا في حالات الألم.

٦ ـ الفرق بين المركز والمحيط

داخل حقل الوعي، دائما يوجه المرء انتباهه إلى بعض الأشياء عوضا عن غيرها. أنا، بالضبط، الآن أركز انتباهي على كتابة أفكاري في فلسفة العقل وليس على الأصوات الآتية من الخارج، أو على الضوء الذي يتدفق من خلال النافذة. بعض الأشياء في وسط حقل وعي، والبعض الآخر يقع في المحيط. إحدى ميزات هذه الحالة هي إمكانية تحول الانتباه طوعيا. أستطيع تركيز



انتباهي على قدح الماء أمامي، أو على الأشجار خارج النافذة، من دون تغيير مكاني أبدا، وفي الواقع من دون تغيير عينيّ بمعنى ما، يبقى حقل الوعي من دون أي تغير، ولكن أنا أركز انتباهي على صفات منه. المقدرة على إعادة توجيه الانتباه والفرق بين تلك الصفات من حقل الوعي التي ننتبه إليها، وتلك التي لم ننتبه إليها، بات موضوع بحث مهم في النيروبيولوجيا.

بالإضافة إلى تحويل انتباهنا طوعيا، يقوم الدماغ بحيل صغيرة لتغطية نقوص معينة في الإدراك. لا نرى النقطة العمياء عندنا، على الرغم من أنه لدينا نقطة عمياء، ونرى لونا في محيط حقلنا الإدراكي على الرغم من أنه لا يوجد إرسال لوني من هناك.

٧ ـ اللذة/عدم اللذة

هناك ظاهرة متعلقة بالمزاج، على الرغم من أنها ليست الشيء نفسه، وهذه الظاهرة هي وجود كمية معينة من اللذة أو عدم اللذة في كل حالة واعية، أو بالأحرى، يمكن للمرء أن يقول إنه يوجد موقع معين على ميزان يشمل الأفكار العادية للذة وعدم اللذة. وهكذا، كل مرة نقوم بتجربة واعية، من المعقول أن نسأل: هل انبسطت بها؟ هل تلذذت بها؟ هل كانت تجربتك ممتعة، سيئة، مضجرة، مسلية؟ هل كانت مزعجة، مبهجة، محبطة؟ بعد اللذة/عدم اللذة منتشرة حيث يوجد الوعي.

٨ ـ الوجود في موقع معين

كل تجاربنا الواعية تحدث بشعور يمكن تسميته الحالة الخلفية التي فيها يختبر المرء حقل الوعي. ليس من الضروري أن يكون شعور المرء بحالته جزءا من حقل الوعي، وعامة هو ليس جزءا من هذا الحقل. ولكن عامة أنا، بمعنى ما، أعرف موقعي على سطح الأرض، وأعرف الوقت في السنة، وعما إذا كان غذائي سيئا، وفي أي دولة أنا مواطن، وهلم جرا، وهذا ينطبق على سلسلة من الصفات التي أفترض وجودها عندما يكتشف حقل وعيي أنا الحالة التي يجد نفسه فيها. يدرك المرء شعوره بمكانه المعين عندما يفقده أو عندما يتلاشى. إحدى التجارب النموذجية التي يقوم بها المرء، عندما يتقدم بالسن، هي الشعور بالدوخة في بعض الأحيان عندما يتعجب: في أي شهر نحن الآن؟



هل هذا فصل الربيع أم فصل الخريف؟ وتتجسد حالات أكثر روعة من هذه التجربة بشعور الارتباك الذي يشعره المرء عندما يستيقظ في منتصف الليل ويجد نفسه في مكان غريب ويتساءل: «يا إلهي، أين أنا؟».

٩ - الوعي الخامل والوعي النشيط

أي إنسان يتأمل تجاربه الواعية يلاحظ فرقا واضحا بين النشاط القصدي الطوعي، من ناحية، وتجربة الإدراك الخامل، من ناحية أخرى. أنا لا أقترح أن هذا التعبير حاسم لأنه يوجد عنصر طوعي في الإدراك وتوجد عناصر خاملة في العقل الطوعي. ولكن يوجد بكل وضوح، مثلا فرق بين رفع ذراعك كجزء من فعل واع ورفع ذراعك من قبل شخص بتحديق روابط أعصابك. لقد ظهر هذا الفرق بصورة حسنة بأبحاث الجراح العصبي الكندي وايلدر بنفيلد Wilder Penfield. وجد بنفيلد أنه يستطيع أن يسبب حركة في أعضاء مرضاه بتنبيه المحرك اللحائي. كان المريض دائما يقول: «لم أفعل ذلك، أنت فعلت ذلك» [٣]. في هذه الحالة، يدرك المريض أن ذراعه تتحرك، ولكنه لم يقم بتجربة الفعل الطوعي. التمييز الأساسي هو هذا، في حالة الإدراك (رؤية القدح أمامي، شعور القميص على رقبتي) يشعر المرء بأنه يدرك هذا، وبهذا المعنى هذا يحدث له. وفي حالة الفعل (رفع ذراعي، المشي في الغرفة من جانب إلى آخر) يشعر المرء بأنه يفعل هذا وأنه يسبب هذا الفعل.

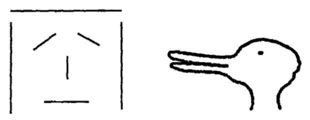
إنها تجربة الفعل الطوعي، أكثر من أي شيء آخر، التي تعطينا اليقين بتجربة إرادتنا، وأي تفسير للعقل يجب أن يواجه هذه التجربة. سوف أقول أكثر من هذا عن حرية الإرادة في الفصل الثامن.

١٠ - البنية الغشتالتية

لا تحدث تجاربنا الواعية كخبطة غير منظمة. بالأحرى تحدث نموذجيا كبنايات معرفة بوضوح وحتى بدقة. مثلا، في الرؤية العادية لا نرى لطخات خالية من التفاصيل أو الشذرات. بالأحرى، ترى طاولات وكراسي وناسا وسيارات...إلخ، على الرغم من أن شذرات فقط من هذه الأشياء تعكس فوتونات (photons) على شبكة العين، وعلى الرغم من أن الصورة الشبكية تصل مشوهة بطرق متنوعة. بحث علماء النفس الغشتالتيون هذه البنايات



واكتشفوا وقائع مثيرة للاهتمام. إحدى هذه الوقائع: في مقدور الدماغ أن يتلقى منبهات وينظمها ككليات متسقة (Coherent wholes). بالإضافة إلى ذلك، في مقدرة المرء أن يتلقى منبها دائما ويعتبر مرة كإدراك واحد وثانية كإدراك آخر. وهكذا في مثل «البطة ـ الأرنب» المشهور يوجد تلقي إدراكي دائم ولكن أدركه الآن كبطة وثانية كأرنب.



في هذه الرسوم، الصورة الموجودة على اليسار لا تشبه واقعيا وماديا وجها إنسانيا، ولكن على الرغم من ذلك، سوف تدركها كوجه، لأن دماغك ينظم المنبهات ككل متسق، الصورة على اليمين هي صورة البطة ـ الأرنبة التي يمكن رويتها كبطة أو كأرنب.

وبالإضافة إلى ذلك، البناء الغشتالتي ليس مجرد تنظيم إدراكاتنا ككليات متسقة، ولكن داخل حقل الوعي برمته نميز بين الصور التي ندركها والأرض التي ندركها عليها. وهكذا، مثلا، أرى القلم في خلفية الكتاب والكتاب في خلفية المكتب والمكتب في خلفية الأرض والأرض في خلفية الغرفة إلى أن أصل حتى أفق حقلي أنا الإدراكي برمته.

إذن يتميز البناء الغشتالتي للوعي بناحيتين الأولى هي مقدرة الدماغ على تنظيم الإدراكات ككليات متسقة، والثانية مقدرة الدماغ على التمييز بين الصور والخلفيات.

١١ ـ الحس بالذات

توجد صفة أخرى للتجارب الواعية العادية التي لا أستطيع تجنب ذكرها. من التجارب الواعية النموذجية التي أقوم بها الحس بمن أنا هو، الحس ذاتي كذات. ماذا يمكن أن يعني هذا القول؟ أنا لا اختبر «ذاتي» كما اختبر الأحذية في قدميّ

أو الشراب الذي أتناوله لا ارغب حتى في التطرق إلى هذه القضية، أولا، لأن لمناقشة الذات برمتها تاريخا قذرا في الفلسفة، ولكن، ثانيا، وأسوأ من ذلك، تثير مشكلة الذات أسئلة صعبة لدرجة أنني أقاوم محاولة التطرق إليها في هذا الكتاب، وعلى أي حال، سوف تتعين عليّ مواجهتها في نهاية الأمر، ولهذا سوف أخصص فصلا مستقلا لها، الفصل الحادي عشر، لتفسير الذات.

بإمكان المرء أن يزيد إلى لائحة هذه الصفات، ولكني آمل أن أكون نجحت بنقل الوجه المعقد لتجاربنا الواعية. في ما يلي، الذاتية النوعية الموحدة، وسوف يتعين علينا اكتشاف علاقاتها بالقصدية.

ب ـ بعض الاتجاهات الفلسفية الأخرى لمشكلة الوعي

في مسيرة هذا الكتاب سبق أن ناقشت عددا من الاتجاهات لفلسفة العقل، بداية من المادية الحذفية إلى الثنائية الجوهرية. ضمنا أو علنا هذه الاتجاهات نظريات في الوعي. مثلا، بكل بساطة تقول النظرية الحسابية للعقل إن الوعي عملية حسابية في الدماغ. من الضروري أن نشدد أن نظرية كهذه، بالإضافة إلى أنواع أخرى من الاختزالية، لا تقول، مثلا، إذا كان لديك البرنامج الكمبيوتري المناسب فإن الآلة ستكون، بالإضافة إلى ذلك، واعية. ولكن بالأحرى، يقولون إن الوعي ليس أي شيء آخر سوى ذلك! لا يوجد أي شيء بالإضافة إلى الكمبيوتر المناسب مع العمليات الداخلية والخارجية المناسبة [٤]. وعلى أي حال، على الرغم من الفلسفات العديدة التي عرضتها مازال هناك عدد من الآراء من الوعي ذات نفوذ مرموق التي لم أذكرها بعد. ولكي تكون مناقشتنا متكاملة سوف أناقش بعض الآراء التي لم نأخذها بعين الاعتبار حتى الآن.

١ ـ السريّون

يظن السريون أن الوعي سر لا يمكن حله بطرقنا العلمية الموجودة، ويظن بعض السريّين أننا لن نفهم أبدا إمكان تفسير الوعي بواسطة العمليات الدماغية يظن توماس نيغل [٥] أنه من الممكن يوما ما أن نفهم كيف يسبب الدماغ الوعي، ولكن سوف نحتاج إلى ثورة كاملة بطريقة تفكيرنا على الواقع وعلى تصورنا للتفسير العلمي، لأنه، إذا افترضنا وجود الآلية التفسيرية الحالية فقط، فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف



يمكن للتجارب الباطنية الذاتية والنوعية أن تنشأ من الظواهر العصابية ذات الشخص الثالث. كولين ماكجين (Colin MCGinn) [٦] سرّي متشدد، يظن أنه من المستحيل للكائنات البشرية مبدئيا أن تفهم كيف يسبب الدماغ الوعي.

أظن أن السريين متشائمون كثيرا. طبعا إنهم على صواب أننا لن نكتشف تفسيرا علميا للوعي، ولكننا سنكون انهزاميين لو استسلمنا مسبقا. لنفرض أننا فعلا اكتشفنا المرادفات العصابية لحقل الوعي المحدد.. نفرض كخطوة ثانية، أننا استطعنا أن نبين، ان هذه العناصر المرادفة كانت في الواقع أسبابا. أي لنفرض أننا استطعنا، إذا جاز التعبير، أن نوقظ الوعي بإيقاظ هذه العمليات العصابية، وتنويم الوعي بتنويم هذه العمليات. أي لنفرض أننا نستطيع، أن نجعل قضايا الترابط السببية جزءا لا يتجزأ من قضايا القوانين أو المبادئ العامة.

يبدو لي أن هذا بالضبط هو نوع البناء النظري الذي قبلناه في مكان آخر في العلم. نظرية المرض الجرثومية مثال جيد: أولا، فتش عن الترابط، ثانيا، افحص لكي تتأكد من الترابط السببي، ثالثا، شكل نظرية. يعترض نيغل على أي مشروع من هذا النوع بحجة أنه حتى لو حصلنا على ترابط كهذا، وحتى لو استطعنا صنع قضايا عامة عنها، فإنها سوف تفتقر إلى الضرورة التي نتوقعها من التفسيرات السببية. مثلا، عندما تفسر لماذا الطاولة صلبة، بإمكاننا أن نتفهم أنه إذا افترضنا وجود سلوك لجسيمات الجزئية، فإنه سيتحتم على الطاولة أن تقاوم ضغطا من أشياء أخرى ويتحتم أن تكون غير قابلة للاختراق من قبل أشياء أخرى. هذه الكلمة «يتحتم»، كما يظن نيغل، نموذجية في التفسيرات العملية.

أظن أن هذا المعنى لكلمة «ضرورة» وهم ناجم عن تشابهات نقوم بها بين سلوك الجسيمات الجزئية والأشياء المألوفة حولنا. نحن نعتقد أنه يتحتم على الطاولة أن تحمل أشياء، لأننا نعتقد أن الحركات الجسيمية تشكل نوعا من الشبكية من النوع المألوف لدينا، ولكن ليس من الضروري أن تشمل التفسيرات العلمية شعورا حدسيا أن هذه هي الطريقة التي يجب أن تحدث بحكم الضرورة. هذه الصفة ليست صفة عامة في التفسيرات العلمية. بالعكس، الطبيعة ممكنة جوهريا. العديد من أكثر المبادئ التفسيرية أهمية في العلم ليست حدسية وليست واضحة. تأمل معادلة شرودينغر (Schroedinger) أو الثابت عند بلانك (Planck)، أو إذا أردت معادلة آينشتاين المشهورة $e = mc^2$. في كل حالة، هكذا



بالضبط أصبحت الطبيعة. لم يكن من الضروري أن تصبح بهذا الشكل، ولكن هكذا أصبحت في الواقع. أتفق مع هيوم في الاعتقاد أن اليقين أن تكون الطبيعة بحكم الضرورة كما هي. وهكذا، مثلا، حتى ولو ضربت كرة البيليارد الكرة الأخرى، إن حركة الكرة الثانية ليست سوى واقعة من وقائع الطبيعة. ولكن قد تكون أيضا واقعة من وقائع الطبيعة أن تتحرك كلتا الكرتين نحو الوراء أو تبتلع الكرة الأولى الثانية، وأنه مجرد احتمال أو الحركة حدثت بهذه الطريقة، وليس بتلك الطريقة. الطبيعة مملوءة بالمفاجآت. علينا ألا ننسى مثلا، أنه إذا وضعنا الهيليوم السائل ٣ في حاوية فإنه سوف يتسلق جانبيا. وهكذا، لا أعتبر اعتراض نيغل بأي طريقة حاسما ضد إمكان تفسير نيروبيولوجي للوعي.

٢ ـ الحدوث الإضافي

عندما نقول إن ظاهرة «أ» تحدث إضافيا (supervenient) لظاهرة «ب» نعني أن «أ» تعتمد كليا على «ب» بصورة تجعل أن أي تغير في خاصية «أ» يجب أن يرادفه تغير في خاصية «ب». غالبا يقال إن الوعي حادثة إضافية للعمليات الدماغية. الفكرة الأساسية في هذا القول هي: لا يمكن أن تحدث تغيرات في الحالة العقلية من دون تغيرات مرادفة في الحالات الدماغية. مثلا، إذا انتقلت من حالة أنا فيها عطشان إلى حالة أنا لست فيها كذلك، يجب أن يحدث تغير مرادف في دماغي. وهذا صحيح عامة، لهذا تحدث الحالات الواعية إضافيا، أو تعتمد كليا على الحالات الدماغية. عدد من الفلاسفة شككوا بهذا الرأي، ولكن أبرزهم جاغوان كيم [٧]، هذا الرأي يؤدي إلى رأي يوصف في بعض الأحيان بـ «المادية» غير القابلة للاختزال. فكرة الحدوث الإضافي تعني إعطاء تفسير مادي كامل من دون محاولة حذف الوعي بأي طريقة كانت. هي تقول فقط إن الوعي يحدث إضافيا إلى العمليات الدماغية. بعض الناس يظن أن الحدوث الإضافي يحل مشكلة العقل والجسد أو على الأقل يزودنا بالخطة الأولى لحلها.

القول إن الوعي يحدث إضافيا إلى الدماغ صحيح. ولكن فائدة هذا المبدأ محدودة في فهم علاقات العقل والدماغ، والسبب هو وجود نوعين مختلفين من الحدوث الإضافي: الحدوث الإضافي التأسيسي والحدوث الإضافي السببي. تقليديا، استعمل تصور الحدوث الإضافي في الفلسفة لوصف الصفات الأخلاقية والتقييمية. قيل إنه لا يمكن لفعلين أن يختلفا فقط

بجودتهما من غير الممكن أن يكون الفعل الأول جيدا والفعل الآخر سيئا، ولكن لا يوجد فرق بينهما. يجب أن يكون الخير والشر حادثة إضافية إلى صفات أخرى في العقل. هذا ما أسميه «الحدوث الإضافي التأسيسي. الصفات التي تجعل الفعل جيدا لا تسببه لأن يكون جيدا، بل بالأحرى تؤسس جودته. ولكن لا ينطبق هذا التشابه في مجال العقل كما ظن الفلاسفة الذين ناصروا الحدوث الإضافي. إن الحدوث الإضافي للوعي في عمليات الدماغ حدوث سببي. العمليات الدماغية مسؤولة سببيا عن صفة الحدوث الإضافي. على مستوى الشرارات العصابية، العمليات الدماغية لا تؤسس الوعي، بل بالأحرى الشرارات العصابية تسبب، على المستوى الأدنى، صفة النظام أو المستوى الأعلى للوعي. ولكن إذا كان هذا صحيحا، وكل ما نعرفه عن الدماغ يقترح أنه صحيح، فإن تصور الحدوث الإضافي لا يضيف أي شيء إلى التصورات التي هي بحوزتنا سلفا كتصورات السببية، بما فيه السببية السفلية ـ العلوية ومستويات الوصف العلوية والسفلية، وصفات الدرجة العلوية التي تتحقق في النظام المتشكل من عناصر المستوى الأدنى. نعم، الوعي يحدث إضافة إلى العمليات الدماغية، ولكن الآن عليك أن تخبرنا عن كيفية عملها.

٣ ـ الكلية النفسية

الكلية النفسية هي الرأي القائل إن الوعي منتشر في كل مكان. نادرا يُعرض هذا الرأي بصورة واضحة، إلا أنه يوجد ضمنا في عدد من المؤلفين خاصة السريين الذين يظنون أنه إذا شرعنا بتفسير الوعي بلغة العمليات الجسيمية، عندئذ بطريقة أو أخرى يجب أن يوجد في العمليات الجسيمية. في إحدى المرات جادل توماس نيغل هذا الرأي، وديفيد تشالمرز [8] شرحه ودعمه، على الرغم من أنه لم يتبنَّهُ بصورة صريحة. وفقا لهذا الرأي، كل شيء واع إلى حد ما. وكمثال لشرح الموجود الكلي للوعي يصف تشالمرز معنى الثرموستات من وجهة نظر الثرموستات الواعي.

بالإضافة إلى كونها معقولة، تعاني الكلية النفسية من عدم الاتساق كعيب إضافي. لا أرى أي طريقة تمكنها من تفسير مشكلة وحدة الوعي. لا ينتشر الوعي كما ينتشر المربى على قطعة من الخبز، ولكن بالأحرى، يحدث كوحدات منفردة، إذا كان الثرموستات واعيا، كيف هي الحال في أجزاء

الثرموستات؟ هل يمتلك كل مسمار وعيا منفردا؟ هل كل جسيم جزئي؟ إذا كان الجواب نعم، فكيف يرتبط وعيهما بوعي، الثرموستات ككل؟ وإذا كان الجواب كلا، فما هو المبدأ الذي يجعل الثرموستات وحدة الوعي، وليس أجزاء الثرموستات أو جهاز التدفئة بأجمعه الذي يشمل الثرموستات كجزء أو البناية التي تشمل الجهاز كجزء؟

٤ ـ النيروبيولوجيا

هناك مجموعة رابعة من الاتجاهات للوعي لم أناقشها بعد. تحاول هذه الاتجاهات حل المشكلة العلمية للوعي. لن يخفى عن القارئ الآن أنني أظن هذا الاتجاه هو بالضبط الاتجاه الصحيح. البحث مهم لدرجة أنني سوف أكرس المقطع التالي له.

جـ ـ الاتجاهات النيروبيولوجية المعاصرة للوعي

منذ وقت طويل كان النيروبيولوجيون يقاومون تماما مواجهة مشكلة الوعي، والحقيقة أن العديد مازال يقاوم هذه المواجهة. الأسباب تختلف. البعض يعتقد أننا غير مستعدين لدراسة الوعي، وأنه علينا أن نحصل على معرفة أكبر أولا لوظائف الدماغ والظواهر اللاواعية. آخرون يعتقدون أن مشكلة الوعي ليست مشكلة علمية أبدا. يجب تركها للاهوتيين والفلاسفة، وهي ليست مقبولة تماما كمشكلة علمية. آخرون يعتقدون أننا لا نستطيع إعطاء تفسير علمي للوعي، وأنه لا توجد أي طريقة يمكن للعلم أن يفسر بها لماذا نشعر، بأن الشيء الدافئ دافئ ولماذا اللون الأحمر يبدو أحمر. لاحظ الترابط بين هذا النوع من التشكك ورأي السريين الذي ذكرته سالفا.

على أي حال، العصر الحالي عجيب، لأنه يوجد عدد كبير من النيروبيولوجيين الأكفاء الذين يحاولون بالضبط أن يكتشفوا كيف تسبب العمليات الدماغية الحالات الواعية مثاليا، يتم هذا المشروع البحثي بثلاث مراحل ذكرتها سالفا. أولا، اكتشف المرادفات العصابية للوعي، التي تسمى ن س س (NCC) ثانيا، اختبر لكي ترى ما إذا كان الترابط بينهما سببيا. ثالثا، شكل نظرية.



أظن أنه يمكن تقسيم البحث، لتحقيق غايتنا في التحليل، إلى فئتين أطلق عليهما على التوالي اسم «اتجاه حجرات البناء» (building - block approach) و«اتجاه الحقل الموحد (unified field approach). وفقا لاتجاه حجرات البناء نعتبر حقل الوعي برمته حقلا مكونا تقريبا من وحدات وعي مستقلة اسميها «حجرات بناء». تجربة اللون الأحمر، وتذوق البيرة، وصوت النوتة سي (C) الوسطي كلها أمثلة من أنواع حجرات البناء التي أقصدها. وفكرة اتجاه حجرة البناء هي كما يلي: إذا كان بإمكاننا اكتشاف كيف يمكن للدماغ أن يسبب حتى حجرة بناء واحدة، مثلا، إدراك اللون الأحمر، عندئذ بإمكاننا استعمال هذه المعرفة لحل مشكلة الوعي ككل. فرضا، إذا كان بإمكاننا أن نكتشف كيف ينقل الدماغ تأثير المنبه الخارجي للوردة الحمراء إلى التجربة البصرية الواعية للأحمر، عندئذ يمكن تطبيق هذه الدروس على الألوان الأخرى، وأيضا على الأصوات والأذواق والروائح والوعي عامة. يتناسب اتجاه حجرة البناء مثاليا مع مشروع المراحل الثلاث التي وصفتها، والكثير من البحث المعاصر الأكثر إثارة للانتباه يتشكل من سعي لاكتشاف التجارب الواعية الدقيقة على NCC.

أظن أنني أنصف إذا قلت إن معظم النيروبيولوجيين الذين يعملون على مشكلة الوعي اليوم يعتنقون نسخة ما من اتجاه حجرة البناء، ومن دون شك، من المغري أن يظن أنه علينا أن نتبنى اتجاها ذريا للوعي، أي نجزئ مشكلة الوعي برمتها إلى كم كبير من مشكلات أصغر، وأن نحاول حل مشكلات فردية أصغر، لا تسأل بصورة عامة كيف ينتج الدماغ الوعي، ولكن اسأل: كيف ينتج الدماغ تجربة واعية معينة للون الوردة الأحمر؟ كان هذا الاتجاه الذري ناجحا جدا في بقية العلم، لهذا يبدو طبيعيا أن نفترض أننا سننجح في عملنا على الوعي.

هناك ثلاثة مسالك بحثية تستعمل عامة في اتجاه حجر البناء. أولا، يبدو أن البحث في ما يسمى النظر الأعمى يقدم مقدمة إسفينية مثالية لمشكلة الوعي. مرضى عمى النظر يعانون عطبا في مساحة الرؤية في المنطقة الخلفية للدماغ، وبإمكانهم أن يروا بصورة اعتيادية في معظم حقل الرؤية، ولكنهم عميان في أجزاء أخرى. وعلى أي حال، يستطيع عميان النظر غالبا الإجابة على حوادث تحدث في أقسام من حقل الرؤية، حيث يعانون من العمل

(ومنه يأتي بوضوح استعمال التعبير التناقضي «النظر الأعمى»). وهكذا على سبيل المثال، يمكن للمريض أن يعلن أنه يوجد س (×) وجـ (0) على الشاشة، على الرغم من أنه أيضا يعلن أنه في الواقع لا يراهما. إنه «يحزر»، كما يقول. ولكن الأحازير تميل إلى أن تكون صائبة بنسبة ساحقة من الأوقات، وهكذا إنها ليست مسألة مصادفة، في حالة كهذه، يبدو أنه إذا استطعنا اكتشاف النقطة في الدماغ، حيث التجربة الواعية لـ س (×) تختلف عن تجربة النظر الأعمى فإنه بإمكاننا اكتشاف NCC للتجربة البصرية.

مسلك ثان للبحث يتعلق بما يسمى منافسة ثنائية العينين والتحول الغشتالتي. إذا عرضنا العين الواحدة لسلسلة من الخيوط الأفقية والعين الأخرى لسلسلة من الخيوط العمودية فإن الفاعل نموذجيا لا يقوم بالتجربة البصرية للشبكة. بالأحرى، سوف يتحول الفاعل من رؤية خطوط أفقية إلى رؤية خطوط عمودية. الآن، لأن المنبه الإدراكي ثابت والتجربة تختلف، يبدو أنه يجب علينا أن نكتشف النقطة في الدماغ، حيث المنبه الثابت نفسه تحول من إنتاج تجربة الخطوط الأفقية لإنتاج تجربة الخطوط العمودية. يبدو أن هذا التحليل سوف يعطينا NCC لتلك الأنواع من الوعي.

يمكن تسجيل ملاحظات مماثلة على الظواهر الغشتالتية. في حالة البطة - الأرنب، المنبه الثابت على الورقة ينتج مرة تجربة الأرنب ومرة أخرى تجربة البطة. إذا استطعنا اكتشاف تلك النقطة في الدماغ، حيث التجربة تتحول من البطة إلى الأرنب والعكس بالعكس، فإنه يبدو أننا سوف نحصل على NCC لهذه التجارب.

أخيرا، هناك مسلك بحثي ذو نفوذ كبير. وفقا لهذا المسلك، بكل بساطة، يجري تتبع المنبهات الإدراكية الخارجية إلى الدماغ ومحاولة اكتشاف موقع النقطة التي بها تسبب التجارب البصرية الواعية. تجري الآن كمية هائلة من الأبحاث على الرؤية، ويبدو لكثير من الباحثين أن هذا المشروع البحثي قادر على اكتشاف طريقة الدماغ بتسبيب الوعي [٩].

يبدأ الاتجاه الثاني لمشكلة الوعي، اتجاه الحقل الموحد، بالتركيز جديا على صفة وحدة الذاتية النوعية التي ذكرتها سابقا. بالنسبة إلى هذا الاتجاه، إن نموذج الوعي، الذي هو الهدف الأول للبحث، ليس أشياء كتجربة اللون الأحمر، ولكن بالأحرى حقل الوعي النوعي برمته، الذاتية الموحدة. بالنسبة

إلى هذا الاتجـاه، السـؤال الرئيسـي ليس، كـيف ينتج الدمـاغ هذه الحـجـارة البنائية بالذات في حقل الوعي؟ ولكن، كيف ينتج حقل الوعي برمته في المكان الأول؟ ما هو الفرق بين الدماغ الواعي والدماغ غير الواعي، وكيف يفسر هذا الفرق الوعي سببيا؟

فكر بالمسـألة بهـذه الطريقة: تصـور أنك تسـتيقظ بغرفـة مظلمـة. بإمكانك أن تستيقظ كليا وأن تصبح واعيا، رغم أنك تختبر منبهات حسية قليلة جدا. تصـور أنه لا توجـد منبهـات بصـرية ولا منبهـات صـوتيـة. لا ترى ولا تسمع أي شيء. الإدراك الخـارجي الوحـيـد لديك هو وزن جـسـدك على الفـراش ووزن الغطاء على جسـدك. ولكن، وهذا هو الشـيء المهم، بإمكانك أن تصبح واعيا كليـا ويقظا في حـالة مـتـدنيـة من الإدراك الخـارجي. الآن، في هذه المرحلة، أنتج دماغك حقل وعي كامل، والذي نحن في حاجة إلى فهمـه هو الطريقة التي يسـتـعملهـا الدماغ لإنتاج هذا الحقل الواعي ولتحديد وجود هذا الحقل في الدماغ. والآن، لنتصور أنك تنهض في هذه الغرفة المظلمة، وتشغل الضوء، وتتحـرك هنا وهناك. هل بهذا النشاط تخلق وعيا؟ حسنا، بمعنى واحد، نعم، لأنك تملك حـالات وعي لم تملكها من قبل. ولكن أود أن أفكر في هذه الحـالة بالطريقـة التاليـة: أنت لا تخلق وعيـا جديدا، أنت تعدل حقل الوعي الذي كان موجودا. وفـقا لنمـوذج الحقل الموحد، علينا أن نفكر في الإدراكات الخارجيـة لا كموجودات تخلق أحجار بناء وعي، ولكن كمطبات ووديان في حقل الوعي الذي كان موجودا قبل الحصول على الإدراكات.

أظن أن لاتجـاه الحـقل الموحـد فـرصـة في النجـاح في حل مـشكلة الوعي أكـبـر من اتجاه حـجـرة البناء. لماذا؟ اتجاه حـجـرة البناء قـد ينجح، وهـو بكل تأكـيـد الاتجـاه المفـضـل أكـثـر من أي اتجاه آخـر من قـبل البـاحـثين في هذا الحقل. على أي حال، لديه بعض الصفات المقلقة التي تجعله معرضا للفشل. قد يتنبأ هذا الاتجاه بأنه في فاعل غير واع مختلف تماما، إذا استطعت إنتاج NCC حتى لو لحجرة واحدة، مثلا NCC للقيام بتجربة اللون الأحمر، فسوف يقوم الفاعل غير الواعي فجأة بتجربة واعية للون الأحمر فقط. سوف يختبر وهم من الإحـمـرار وبعـدهـا سـوف يرتد فـورا إلى اللاوعي. الآن، هـذا طبـعـا ممكن منطقيـا ولكنه لا يبدو محتملا أبدا، إذا افترضنا ما نعرفه عن الدماغ. إذا أردنا التعبير عن هذه النقطة بصورة فجة: التجـربة الواعيـة للون الأحمر

يمكن أن تحدث فقط في دماغ واع سلفا. علينا أن نفكر من الإدراك لا كقوة تخلق الوعي ولكن كقوة تعدل حقلاً واعيا له وجود مسبق. كبقية العديد من الناس، أنا أحلم بالألوان. عندما أرى اللون الأحمر في حلم لا أقوم بإدراك خارجي يخلق حجرة بناء أحمر ولكن، الآليات في الدماغ التي تخلق الحقل الموحد للوعي بالحلم برمته هي التي تخلق تجربتي باللون الأحمر كجزء من الحقل.

كما قلت سابقا، معظم الباحثين يتبنون اتجاه حجر البناء، وأظن: لأن هذا الاتجاه جزئيا يعطيهم على الأقل مشروع بحث أسهل يبدو من الصعب تماما أن يحاول المرء دراسة كمية هائلة من الشرارات العصابية المتزامنة التي تنتج وعيا في أجزاء كبيرة من الدماغ كجهاز المهاد اللحائي (thalamocortical). يبدو أسهل بكثير أن يحاول المرء دراسة الأنواع الجزئية للوعي كتجارب الألوان.

هذه القضية بأكملها محاطة بالشك. في السنوات المقبلة، سوف نرى أبحاثا أكثر في الوعي. أراهن على اتجاه الحقل الموحد، ولكنني على استعداد لأن تبرهنوا أني على خطأ.

هـ- الوعي والذاكرة والذات

قلت إنه من المفيد، في دراسة الوعي، أن نفحص حالات مرضية أو إكلينيكية، لأنها تذكرنا بصفات الحالات العادية التي يمكن إغفالها إذا لم نقارنها بالحالات المرضية. لقد ذكرت مثلين، حالات الانقسام الدماغي والنظر الأعمى. ها هي حالة تقع في صلب الموضوع. في ٤ يناير ١٩٩٩، كنت أتزلج على الثلج بسرعة فوق ممر جليدي، في ك ت ٢٢ (KT 22) وادي سكوا (Squaw Valley)، كاليفورنيا (California). من وجهة نظري الباطنية الذاتية، أتذكر أنني كنت أظن أن الضوء كان مسطحا كثيرا، وأنه كان من الصعب رؤية المحطات. وما أذكره بعد ذلك هو أنني كنت جالسا في مصعد فيونيتل (Funitel lift) متسائلا بدهشة عن يوم الأسبوع. هل احتفلنا بيوم عيد الميلاد بعد؟ هل اجتزنا يوم عيد رأس السنة الجديدة؟ تطلعت على امرأة جالسة مقابلي حاملة بطاقة مصعد لثلاثة أيام مؤرخة ٤ ـ ٦ يناير. علمت أن اليوم كان الرابع من يناير (لماذا الرابع وليس الخامس أو السادس؟).

الناس الذين شاهدوني أقع قالوا إن زحالقي توقفت ولكن جسدي استمر بالانزلاق. وانتهيت واقفا على رأسي. نجحت بالوقوف واكتشاف نظارات الرؤية الوقائية في الثلج، واسترجعت زحاليقي، وتزحلقت نحو الأسفل إلى بقية الجيل بحرص شديد، ولكنني لم أكن متجاوبا مع الأسئلة أو الحديث. وصلت إلى أسفل الجبل وعدت إلى مصعد لتزحلق قبل أن أستعيد وعي.

توجد فترة ١٥ دقيقة من حياتي لا أتذكرها أبدا. أثناء تلك الفترة سلكت وكأنني بكامل وعيي، على الرغم من أنني لم أكن عاديا بصورة كاملة. اهتمامي بهذه الحالة ينبثق من السؤال التالي: هل كنت واعيا أثناء تلك الفترة التي دامت ١٥ دقيقة؟ هذه الحالة شبيهة بحالات بنفيلد التي بها أثناء أزمة صرعية معتدلة نوعا ما، استمر المرضى في مسيرة نشاطاتهم التي كانوا يقومون بها كقيادة السيارة إلى البيت أو العزف على البيانو، على الرغم من أنهم لم يكونوا بكامل وعيهم. كنت أعتقد بتفسير بنفيلد، ولكني الآن بعد تجاربي الشخصية لست متأكدا من ذلك. أنا مقتنع بحالتي الشخصية أنني كنت على وعي أثناء تلك الفترة، ولكني بكل بساطة لم أستطع تسجيل تجاربي الواعية في ذاكرتي. لم أمتلك ذاكرة على الإطلاق، ولكني أعتقد أنني سلكت بطريقة لم يكن بإمكاني أن أسلكها لو لم أكن واعيا، على الرغم من أنني لم أكن طبيعيا ١٠٠ في المائة. في هذه الحالة لدينا وعي من المستوى الأدنى لم يسجل في الذاكرة (بالمناسبة، بينت الفحوص الطبية أنني عانيت من ارتجاج مخي وورم دموي (subdural hematoma) في الأم الجافية. استعدت صحتي كليا الآن. أرتدي خوذة عندما أتزلج على الثلج.

ك ـ الخاتمة

من بين جميع المواضيع التي عالجتها في هذا الكتاب أشعر بأقوى حس بعدم الكفاءة في معالجة هذا الموضوع. الوعي ظاهرة مذهلة وسرية لدرجة أن المرء دائما يشعر بأن مجرد السعي إلى وصفه بكلمات عادية لن يؤدي فقط بطريقة أو أخرى إلى الفشل، ولكن السعي بذاته يظهر فشلا بالحس العقلي (sensibility). الميزة العامة للعلاقة بين الوعي والدماغ، ومنه الحل العام لمشكلة العقل والجسد، ليس من الصعب صياغتها: ينتج الوعي عن عمليات على المستوى الجسمي في الدماغ ويتحقق في الدماغ كصفة هيكلية



أو ذات مستوى أعلى. ولكن تعقيد الجهاز ذاته والطبيعة الدقيقة لعمليات الدماغ المرتبطة بها تبقى غير قابلة للتحليل بهذا الوصف. قد ننجرف إلى التقليل من شأن الوعي باعتباره ناحية واحدة فقط من نواحي حياتنا، وطبعا، إذا جاز الكلام بيولوجيا، إلى ناحية واحدة، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تجاربنا الحياتية الواقعية، الوعي هو جوهر معنى وجودنا بذاته. وإذا لم يدمر ديكارت معنى الجملة يمكن أن نقول، جوهر العقل هو الوعي. إذا حاولت وصف منوعات وعيك فسوف تكتشف أنني أصف منوعات حياتك. واحد من الصفات الغريبة للحياة العقلية الحديثة هو أن فكرة الوعي ـ بالمعنى الحرفي، فكرة الحالات والعمليات النوعية الذاتية ـ ليست مهمة وبطريقة ما ليست جديرة بالاهتمام. أحد الأسباب التي تجعل هذا الموقف منافيا للعقل هو كون الوعي شرطا لامتلاك أي شيء ذي أهمية. الأهمية مقولة ذات معنى فقط للكائن الواعي.



6

القصدية

تأتي مشكلة القصدية في المرتبة الثانية تماما بعد مشكلة الوعي كمشكلة صعبة، ربما صعبة بصورة مستحيلة، في فلسفة العقل. في الحقيقة إن مشكلة القصدية نوع من صورة مرآتية لمشكلة الوعي. كما أنه من المفروض أن نلاقي صعوبة متزايدة لتفهم كيف يمكن لشذرات من المادة داخل الجمجمة أن تكون واعية، أو تخلق الوعي من خلال تفاعلاتها، هكذا، وللسبب نفسه من الصعب أن نتصور كيف يمكن لشذرات من المادة داخل الجمجمة أن «تشير» إلى أو تكون عن شيء يتجاوزها، أو تخلق من خلال تفاعلاتها إشارة *كهذه*. لنأخذ مثلا: أنا الآن أفكر أن الشمس تبعد ٩٣ مليون ميل عن الأرض. بكل تأكيد، أفكاري تشير إلى، الشمس وليس إلى القمر، أو سيارتي في المرآب، أو كلبي جيلبرت (Gilbert)، أو جاري في البيت المجاور. والآن، ما هي الخاصية في الفكرة التي تمكنها من السفر إلى الشمس؟ ما لم يوجد ترابط بيني وبين الشمس فإنه من

«إن معنى اللغة هو قصدية مستمدة ويجب أن تستمد من القصدية الأصلية للعقل»
المؤلف

الصعب أن نتصور كيف يمكن لأفكاري أن تصل إلى الشمس، والذي ينطبق على الشمس ينطبق على أي شيء أستطيع تمثيله بمعتقداتي ورغباتي وحالات قصدية أخرى. وهكذا على سبيل المثال، إذا اعتقدت أن قيصر (Caesar) عبر الروبيكون (Rubicon)، إذن فكرتي هي عن قيصر ولها مضمون وهو الروبيكون. ولكن الآن، ما الواقعة الموجودة حول المادة الموجودة في جمجمتي التي تجعلها تشير خلفيا في التاريخ إلى فرد معين وتنسب فعلا معينا إلى شخص عبر النهر؟

بالإضافة إلى المشكلة كيف يحدث شيء كهذا، توجد مشكلة مترابطة، وهي كيف يمكن لي التأكد من دون ريب أن هذه العملية تحدث بصورة صحيحة؟ عندما أشير إلى جولياس قيصر (Julius Caesar) كيف يمكن أن أكون متأكدا براحة ومن دون شك أن أفكاري تصل إلى جولياس قيصر وليس إلى مارك أنتوني (Mark Anthony) أو قيصر أغسطس (Caesar Augstus) أو كلبي جيلبرت؟ إذا رميت حجرا في الظلام، قد لا أعرف أبدا ماذا يضرب، ولكن عندما أرمي إشارتي إلى غير المرئي فإنني غالبا أعرف بالتأكيد الشيء الذي يضربه (أي يشير إليه ـ المترجم).

لنجعل الأمور أسوأ: يبدو أنني أستطيع في بعض الأحيان أن أفكر في أشياء لا توجد. عندما كنت طفلا صغيرا كنت أعتقد أن سانتا كلوز (Santa Claus) يأتي في ليلة عيد الميلاد. هل كان اعتقادي بسانتا كلوز؟ قد يبدو هذا صحيحا، ولكن كيف يمكن أن يكون هذا ممكنا، وسانتا كلوز لا يوجد أبدا؟

لاحظ، أن هذه الأسئلة لا يسألها سوى الفيلسوف. الفلسفة تبتدئ وسط شعور من السرية والعجب عن أشياء يعتبرها أي شخص واضحة لدرجة أنها لا تثير القلق.

لاحظ أيضا أننا لا نستطيع تفسير قصدية الفعل بالقول إنها بالضبط مثل قصدية اللغة. في حالة اللغة، اللفظ «قيصر عبر الروبيكون» هو عن قيصر ويقول إنه عبر الروبيكون. لا أستطيع أن أقول إن تمثيلا عقليا يستمد قدرته القصدية من اللغة، لأن المشكلة نفسها طبعا تواجه اللغة. كيف يمكن لمجرد جملة، أصوات تخرج من فمي أو علامة أكتبها على الورقة، أن تشير إلى ، أو تكون عن، أو تصف أشياء أو حالات واقعية تعود إلى ٢٠٠٠ سنة في الماضي وتبعد ١٠٠٠ ميل؟ يجب أن تفسر قصدية اللغة بلغة قصدية العقل وليس

العكس. لأن الأصوات والعلامات تشير إلى الأشياء والحوادث التي ذكرتها فقط؛ لأن العقل يفرض قصدية عليها. إن معنى اللغة هو قصدية مستمدة ويجب أن تستمد من القصدية الأصلية للعقل.

هناك ثلاث مشكلات عن القصدية يجب أن نخاطبها. أولا، كيف يمكن للقصدية أن تحدث على الإطلاق؟ ثانيا، لنفرض أن الحالات العقلية ممكنة، كيف يتحدد مضمونها؟ ثالثا، كيف يعمل جهاز القصدية بأجمعه؟ معظم الأدبيات الفلسفية تتعلق بالسؤالين الأولين: أنا أجد السؤال الثالث أكثر الأسئلة إثارة للاهتمام. في هذا الفصل سوف، أعالج السؤال الذي يتعلق بكيفية إمكانية القصدية أولا، وسوف أستعمل منهجي المعتاد في محاولة كشف سر الظاهرة برمتها وذلك بإنزالها من سماء الخيال إلى الأرض. وبعد ذلك سوف أنتقل إلى الموضوع الثالث وأصف بنية الوعي وسوف أضيف مقطعا عن الفرق بين القصدية الحقيقية والقصدية اللغوية. أخيرا سوف أختتم بالسؤال التالي: كيف تحدد محتويات الحالات القصدية؟ القراء الذين يمتلكون معرفة بالعلم المعرفي سوف يدركون أنه عندما نتكلم عن القصدية فإننا نناقش ما يسمى بالعلم المعرفي «معلومات». أنا أفضل «القصدية» لأن «معلومات» غامضة بصورة منظمة بين حس عقلي أصلي يعتمد على الملاحظ (مثلا، عندما أنظر الآن من النافذة فإنني أتلقى معلومات عن الطقس) وحس لا عقلي يعتمد على الملاحظ (مثلا، الحلقات حول جذر الشجرة تحتوي على معلومات عن عمر الشجرة). يمكن للغموض أن ينشأ أيضا من «القصدية»، ولكن من الأسهل لنا أن نتجنبه واحتمالات اللبس تتراجع.

أ ـ كيف يمكن حدوث القصدية على أي حال؟

المفروض أن تكون هذه المشكلة صعبة كصعوبة مشكلة الوعي، ولهذا تشبه أنواع الحلول المقترحة بحلها كثيرا الحلول المقترحة لمشكلة الوعي.

الحل الثنائي يقول: بما أنه يوجد عالمان مختلفان، العقلي والمادي، فإن للعالم العقلي أنواعه الخاصة من القوى التي لا يملكها العالم المادي. ليس بمقدور العالم المادي أن يشير، ولكن جوهريا العالم العقلي يستطيع أن يفكر، والتفكير يستلزم إشارة. أملي أن يكون واضحا أن هذا الحل الثنائي ليس حلا على الإطلاق. إن تفسير السر الذي تثيره القصدية هو تفسير لسرية العقل عامة.



أعتقد أن أكثر الحلول الفلسفية شيوعا لمشكلة القصدية هي نوع معين من الوظيفية. وتقول الوظيفية إنه يجب تحليل القصدية بلغة العلاقات السببية. توجد هذه العلاقات بين البيئة والفاعل وبين حوادث مختلفة تجري داخل الفاعل. وفقا لهذا الرأي، لا يشوب القصدية أي سرية، إنها نوع من السببية فقط. الصفة الخاصة الواحدية التي تتميز بها هي وجود العلاقات القصدية بين الأحشاء المخية للفاعل والعامل الخارجي. في هذه المرحلة، ليست هناك حاجة إلى أن أخبر القارئ بأن نسخة الوظيفية الأكثر نفوذا هي الوظيفية الكمبيوترية، أو الذكاء الاصطناعي القوي.

أخيرا، هناك الرأي الحذفي للقصدية. لا توجد في الواقع حالات قصدية. الاعتقاد القائل أن أشياء كهذه توجد ليس سوى ترسيب من علم النفس الشعبي البدائي، ذلك العلم الذي سوف يتغلب عليه علم دماغ ناضج. هناك نوع مختلف للرأي الحذفي يمكن تسميته «التأويلية» (interpretativism). ويقول هذا الرأي إن الأنساب القصدية هي دائما أشكال من التأويل يصنعها الملاحظ الخارجي. هناك نسخة متطرفة لهذا الرأي يعتنقها دانيال دينيت (Daniel Dennet). يقول دينيت إننا في بعض الأحيان نتنبأ بـ«الموقف القصدي» (intentional stance) وأنه يجب ألا نعتقد أن الناس حرفيا تمتلك معتقدات ورغبات، ولكن بالأحرى إن تبني هذا الموقف مفيد في التنبؤ بسلوكهم [1].

سوف لا أقضي وقتا طويلا في نقد هذه الآراء المختلفة حول القصدية؛ لأنني سبق أن انتقدت فحوى هذه الحجج في فصول سابقة. الشيء الذي أريد فعله، كما فعلت في مشكلة الوعي، هو إنزال المشكلة برمتها من سماء الخيال إلى الأرض. إذا سألت: كيف يمكن لأي شيء أثيري ومجرد كالعملية الفكرية أن تسافر إلى الشمس، إلى القمر، إلى قيصر، إلى الروبيكون، لا بد أن تبدو مشكلة صعبة جدا. إذا صغنا المشكلة بشكل أسهل كثيرا، كيف يمكن للحيوان أن يكون جائعا أو عطشانا؟ كيف يمكن للحيوان أن يرى أي شيء أو يخاف من أي شيء؟ يبدو أسهل بكثير سبر غور هذه المشكلة. نحن نتكلم، كما تكلمنا عن الوعي، عن مجموعة من القدرات البيولوجية للعقل. من الأفضل أن نبتدئ بالقدرات البيولوجية البدائية، مثلا، الجوع، والعطش والدافع الجنسي والإدراك والفعل القصدي. في الفصل السابق وصفت بعض

التفاصيل النيروبيولوجية، وكيف تسبب العمليات الدماغية المشاعر الواعية للعطش، ولكن عندما قمنا بتفسير كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تسبب مشاعر ألم فسرنا في الوقت نفسه كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تسبب أنواعا من القصدية، لأن العطش ظاهرة قصدية. العطش يعني الرغبة في الشرب. عندما يدخل الأنجوتنسن ٢ (Angiotensin 2) الهابيوثالاموس ويحدث النشاط العصابي الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى الشعور بالعطش إنه بالفعل نفسه يؤدي إلى الشعور القصدي. الأشكال الأساسية للوعي والقصدية يسببها سلوك العصابات وتتحقق بجهاز الدماغ الذي هو بدوره يتشكل من عصابات. إن ما ينطبق على العطش ينطبق على الجوع والخوف والإدراك والرغبة وكل ما تبقى.

سرعان ما ننزع السرية عن مشكلة القصدية بنقلها من المستوى المجرد والروحي إلى المستوى العيني للبيولوجيا الحيوانية، إنني أعتقد أنه سوف لا يبقى أي سر غير قابل للحل عن كيف يمكن للحيوانات أن تملك حالات قصدية. إذا بدأنا بحالات بسيطة وواضحة كالجوع والعطش، فإنه ليس من الصعب أبدا تفسير القصدية، طبعا، المعتقدات والرغبات والأنواع المعقولة من عمليات الفكر أكثر تعقيدا وأكثر بعدا عن المنبهات المباشرة الآتية من البيئة والتي تؤثر في الدماغ من إدراكات ومشاعر الجوع والعطش. ولكن حتى هذه سببها عمليات دماغية وتتحقق بالجهاز الدماغي.

عندما يبدو لنا أن مجرد إمكان وجود العلاقة القصدية سرا وعندما نطرح أسئلة كالتالي، كيف يمكن لأفكارنا أن تسافر كل المسافة إلى الشمس أو تعود بالتاريخ إلى جولياس قيصر؟ فإن هذا السر ينشأ لأننا نفترض نموذجا خاطئا من العلاقات على جمل لوصف مضمون قصدي، وبالتشابه، عندما نندهش لأننا نستطيع تشكيل أفكار عن أشياء لا توجد أبدا كسانتا كلوز، إننا نندهش لأننا نفكر بالقصدية وكأنها علاقة وقوف بالقرب من شيء ما أو ضرب هذا الشيء أو الوقوف عليه. لا نستطيع ضرب شيء لا يوجد، ولا نستطيع الجلوس على شيء يبعد تماما عن الجلوس أو الضرب. إنه بالأحرى نوع من التمثيل وفكرة التمثيل لا تتطلب وجود الشيء واقعيا أو وجوده في قصدية مباشرة للتمثيل. علينا أن نصغي إلى السؤال، كيف بإمكان المرء أن يفكر بسانتا كلوز إذا كان سانتا كلوز غير

موجود؟ هنا نواجه مشكلة أسهل لأننا ندرك أنه ليس من الصعب ميتافيزقيا تأليف قصص خيالية. عندما أقول هذا طبعا إنني لا أقدم حلا للمشكلة لأنه إذا أردنا الكلام بدقة، فإن قصدية القصة تنشأ من قصدية المضمون العقلي.

أحاول إقصاء الشعور بالسرية بشرح كيف أن العنصر السري الواضح شبيه باللاسري الواضح. تبدو مقدرتنا للحصول على المضامين القصدية عن الأشياء غير الموجودة سرية، ولكن مقدرتنا على تأليف قصص خيالية تبدو أقل سرية أكثر بكثير.

على أي حال، توجد مشاكل كثيرة أخرى، مثلا، ما العلاقة بين القصدية الواعية وغير الواعية، وكيف تحصل القصدية على مضمونها؟ عليّ أن أشق طريقي للوصول إلى أجوبة لهذه الأسئلة في هذه المرحلة، إن أفضل شيء أستطيع فعله هو أن أصف البنية الصورية للحالات القصدية، لأننا سوف لا نستطيع استيعاب كيف تقوم القصدية بوظيفتها إلا عندما ندرك الصفات البنيوية لحالات القصدية كالمعتقدات والرغبات والآمال والمخاوف والذكريات والأقصاد.

ب ـ بنية القصدية

١ ـ المضمون القضائي والنمط النفسي

لأن الحالات القصدية قادرة على الإشارة إلى الأشياء والحالات الواقعية التي تتجاوزها في العالم، يجب أن تمتلك مضمونا يحدد الإشارة، وفي الواقع علينا أن نميز بين مضمون الحالة ونوع الحالة بذاتها. وهكذا بإمكاني أن أعتقد أنها ستمطر، آمل أنها ستمطر، أخاف أنها ستمطر، أو أرغب في أنها ستمطر. المضمون ذاته يوجد في كل حالة: ستمطر. ولكن يشير هذا المضمون إلى العالم بأنماط modes نفسية مختلفة المعتقد، الخوف، الأمل، الرغبة...إلخ. بالمناسبة، هذا التمييز يوازي التمييز في اللغة، كما أنه في مقدوري أن آمرك بأن تترك الغرفة، في مقدوري أيضا أن أتنبأ بأنك ستترك الغرفة، وفي مقدوري أن أسألك عما إذا كنت ستترك الغرفة. لدينا في كل حالة المضمون نفسه، وهو أنك ستترك الغرفة، ولكنه ينقل بأنواع مختلفة من الأفعال الكلامية. إحدى الطرق الجيدة في هذه الحالة هو التفكير بها كحالة



تتشكل من نمط نفسي، (كالمعتقدات، أو الرغبة)، يحتوي على مضمون قضائي (propostional content) كالقضية أنها ستمطر. ويمكن تمثيل (represent) هذه القضية كـ س (ب) ((S(p))، حيث «س» تشير إلى نمط، أو نوع، أو حالة و«ب» تشير إلى مضمون قضائي، تسمى حالات كهذه «مواقف قضائية» (propositional attitudes).

لا تحتوي كل الحالات القصدية قضية بأكملها كمضمون لها. بإمكان الفرد أن يعجب بأيزنهاور Eisenhower أو يحب ماريلين (Marilyn)، ولكن في هذه الحالات تشير الحالات القصدية إلى الشيء فقط. يمكن تمثيل هذه الحالات بـ س (ن) ((S(n))، حيث «ن» تسمى، أو تشير إلى شيء.

لاحظ، تندرج التمثيلات (representations) القصدية دائما ضمن ناحية معينة وليس ضمن نواح أخرى. مثلا، بإمكاني أن أمثل شيئا كالنجم الجنوبي قصديا وليس كالنجم الشمالي على رغم أن كليهما مثل الشيء نفسه، الناحية «الجسم السمائي الذي يشع قرب الأفق مساء» يختلف عن «الجسم السمائي الذي يشع قرب الأفق صباحا». الحالات القصدية دائما تملك أشكال الناحية (aspectual shapes)، لأن التمثيلات تندرج ضمن نواح. هذه النقطة مهمة، لأنه يجب على أي نظرية في القصدية أن تفسر شكل الناحية (aspect)، ولكن بعض النظريات المادية تعجز عن فعل ذلك، ذكرت في الفصل الثالث أن الوظيفية عاجزة عن التمييز بين الرغبة في الماء والرغبة في الـ H2O؛ لأن العلاقات السببية التي ترتكز عليها الوظيفية في تحليل القصدية تفتقد إلى أشكال الناحية الخاصة بالقصدية الأصلية. سوف نرى في الفصل التاسع، فيما يتعلق باللاوعي، أن على أي نظرية في اللاوعي أن تفسر وجود شكل الناحية عندما تكون الحالة القصدية لاواعية.

٢ ـ التوجه التناسبي

مرة أخرى، ترتبط الحالات القصدية كالأفعال الكلامية، بالعالم بطرق مختلفة، هدف المعتقد هو أن يكون صادقا، ويفشل بقدر ما يكون كاذبا. من ناحية أخرى، ليس من المفروض أن تمثل الرغبات كيف يكون العالم ولكن كيف تريده أن يكون. هكذا، إذا اعتقدت أنها تمطر فإن اعتقادي سيكون صادقا إذا، فقط إذا، هي في الواقع تمطر، ولكن إذا أنا رغبت في أنه يجب أن تمطر،

عندئذ فإن رغبتي سوف تتحقق أو سوف تلبى إذا، فقط إذا، أمطرت. على رغم أن هاتين الحالتين تشبه كل منهما الأخرى، إلا أنه يوجد فرق حاسم. في حالة الاعتقاد، من المفروض أن تمثل الحالة القصدية كيف تكون الأشياء في العالم، الاعتقاد، إذا جاز القول، مسؤول عن أن يتناسب مع العالم. ولكن في حالة الرغبة، هدف الرغبة ليس أن تمثل كيف تكون الأشياء ولكن بالأحرى كيف تريد أن تكون الأشياء في حالة الرغبة، إذا جاز الكلام، إنها مسؤولية العالم أن يتناسب مع الرغبة. سوف أستعمل مقطعا لغويا رطانا لشرح هذا التمييز. عندما تكون الحالة العقلية مسؤولة عن تناسب واقعة مستقلة موجودة، بإمكاننا القول إن الحالة العقلية تمتلك توجها «عقليا تناسبيا نحو العالم»، أو بكلمات أخرى، تتحمل مسؤولية التناسب العقلي مع العالم. الحالة العقلية تتناسب أو تفشل في مناسبة نمط وجود الأشياء في العالم. المعتقدات والقناعات والفرضيات... الخ، بما فيها التجارب الإدراكية، كلها تملك هذا التوجه العقلي نحو العالم. إن أكثر التعابير شيوعا لتخمين تحقيق النجاح في تناسب العقل مع العالم هو «صادق» و«كاذب». يقال عن المعتقدات والقناعات إنها صادقة أو كاذبة. الرغبات والأقصاد ليست صادقة أو كاذبة كالمعتقدات، لأن هدفها ليس التلاؤم مع واقعة موجودة مستقلة ولكن بالأحرى، المحاولة في تلاؤم مضمون الحالة القصدية مع العالم. لهذا السبب سوف أقول إنها تمتلك «توجه تناسب عالمي نحو العقل» أو «مسؤولية تناسب العالم نحو العقل».

على رغم أنها تتميز بمضمون قضائي، بعض الحالات العقلية لا تمتلك توجها تناسبيا لأن هدفها ليس التلاؤم مع الواقع (التوجه التناسبي للعقل من العالم) أو تلاؤم الواقع معها (توجه العقل التناسبي مع العالم). ولكن بالأحرى تفترض سلفا أن الواقع متناسب. وهكذا، إذا أسفت إذا دست على قدمك، أو أنني سعيد لأن الشمس ساطعة، أفترض سلفا أنني دست على قدمك أو أنني سعيد لأن الشمس ساطعة. فيما يتعلق بحالات كهذه، أقول إن للحالات القصدية توجها تناسبيا باطلا (null direction of fit). إنها «تفترض» علاقة تناسبية عوضا من أن تقرها أو أن تحاول إنشاءها. أرتاح إلى تمثيل توجه العقل التناسبي نحو العالم بسهم نحو الأسفل على الشكل التالي: ↓، وتوجه إلى العالم التناسبي نحو العقل بسهم متجه نحو الأعلى على الشكل التالي: ↑، والتناسب الباطل بإشارة البطالة على النحو التالي Ø .

٣ـ شروط الرضاء

كلما كانت لدينا حالة عقلية ذات اتجاه تناسبي لا باطل (non - null) فإن التناسب إما سيتحقق أو سوف لا يتحقق: ستكون القضية صادقة أو ستكون الرغبة مرضية (fulfilled)، أو سينفذ القصد أو سوف لا ينفذ، وفقا لظروف الحالة. في حالات كهذه، نستطيع القول إنه جرى إرضاء (satisfaction) المعتقد أو الرغبة أو القصد. إن ديناميكية تحقيق الشروط لكي تكون القضية صادقة هي نفسها لكي تكون الرغبة مرضية، وهي نفسها لكي ينفذ القصد. أقترح وصفا لهذه الظاهرة بالقول إن كل حالة قصدية تتميز باتجاه تناسبي لا باطل يحتوي على شروط الرضاء (satisfaction). يمكن اعتبار الحالات العقلية كتمثيلات (representations) لشروط رضائهم. في الحقيقة سوف أحاول أن أحاجج فيما بعد في أن مفتاح استيعاب القصدية هو شروط الرضاء، ولكن لكي نحقق هذا الهدف علينا أولا إضافة بعض الأفكار إلى آليتنا التحليلية.

٤ـ الإشارة الذاتية السببية

بيولوجيا، أشد الظواهر القصدية أهمية، بما فيها التجارب الإدراكية، والقصد لفعل شيء ما، والذكريات، تتسم بصفة منطقية خاصية بشروط إرضائها. كجزء من شروط إرضاء الذاكرة، على سبيل المثال، إنني قمت بنزهة البارحة، وإذا فعلا تذكرت الحادثة فإن الحادثة هي التي سببت الذاكرة بها. إذا شرحنا بالتفصيل شروط الذاكرة فسوف نرى أنها ليست مجرد حادثة تحدث، ولكن أيضا حدوثها سبب الذاكرة التي تحتوي على الحدث كبقية شروط إرضائها. في إمكاننا شرح هذه النقطة بالقول إن الذكريات والأقصاد والتجارب الإدراكية تتميز جميعها بالإشارة الذاتية (causal self-referentiality). هذا القول يعني أن مضمون الحالة ذاته يشير إلى الحالة بفرض شرط سببي. تتطلب شروط إرضاء الذاكرة ذاتها أن تكون الحادثة المتذكرة سبب الذاكرة. تتطلب شروط إرضاء القصد أن يكون القيام بالفعل الممثل في مضمون القصد أيضا يتطلب أن يكون القصد ذاته سبب القيام بالفعل، وهذا ينطبق على جميع الحالات الأخرى.

بهذا الخصوص، الأقصاد والذكريات والتجارب الإدراكية جميعها تختلف عن المعتقدات والرغبات. في إمكاننا شرح الاختلاف كما يلي: أعتقد أنني قمت بنزهة البارحة، فإن البنية الصورية لحالتي القصدية ستبدو على الشكل التالي:

أعتقد (أنني قمت بنزهة البارحة).

ولكن حين أتذكر أنني قمت بنزهة البارحة فإن البنية الصورية لحالتي القصدية ستبدو على الشكل التالي:

أتذكر «أنني قمت بنزهة البارحة، وقيامي بالنزهة سبب الذاكرة».

في ما يتعلق بالحالات التي تتميز بتوجه عقلي تناسبي نحو العلم علينا أن نميز بين الحالات ذات الإشارة الذاتية سببيا، كالإدراكات والذكريات، والحالات التي لا تمتلك هذه الإشارة كالمعتقدات. وبالتوازي مع هذا تماما، فيما يتعلق بالحالات التي تتميز بتوجه تناسبي عالمي نحو العقل علينا أن نميز تلك الحالات ذات الإشارة الذاتية السببية كالقصد الذي أمتلكه قبل القيام بفعل معين (الذي أسميه القصد القبلي) (prior intention) والقصد الذي أمتلكه أثناء القيام بالفعل واقعي (الذي أسميه «القصد أثناء الفعل») (intention - in - action) عن الحالات التي ليست ذات إشارة ذاتية، كالرغبات. وبالتالي، كل حال ذات إشارة ذاتية سببية وتتميز بتوجه تناسبي أيضا تتميز بتوجه سببي. في الإدراك البصري، على سبيل المثال، حين أرى القطة على الحصيرة أرى الأشياء كما هي على حقيقتها (وهكذا أحصل على توجه عقلي تناسبي نحو العالم) فقط إذا وُجدت القطة على الحصيرة فهذا يسبب أن أرى هذا الوضع كما هو (توجه سببي عالمي نحو العقل). في الفعل القصدي يجري السهم بالاتجاه المعاكس. أنا أنجح قصديا بالوصول إلى الكتاب على الرف الأعلى (وهكذا أنجز توجها تناسبيا عالميا نحو العقل) فقط إذا سببت محاولتي، أي قصدي أثناء الفعل، هذا النجاح (التوجه السببي الفعلي نحو العالم).

العلاقات الصورية الناجحة جميلة إلى درجة أنني لا أستطيع مقاومة التعبير عنها برسم بياني، وهنا أستعمل مصطلحات المعرفة والإرادة القديمة الطراز لتسمية عائلتين:



	المعرفة			الاختبار		
	الإدراك	الذاكرة	الاعتقاد	القصد أثناء الفعل	القصد القبلي	الرغبة
الإشارة الذاتية السببية	نعم	نعم	كلا	نعم	نعم	كلا
التوجه التناسبي	↓	↓	↓	↑	↑	↑
التوجه السببي	↑	↑	ولا واحد	↓	↓	ولا واحد

٥ . شبكة القصدية وخلفية القدرات القصدية السابقة

عامة لا تحدث الحالات القصدية كوحدات منفردة. مثلا، إذا اعتقدت أنها تمطر لا أستطيع أبدا امتلاك هذا المعتقد بصورة منفردة. على سبيل المثال: يجب أن أعتقد أن المطر يتشكل من نقاط من الماء، وأن هذه النقاط تسقط من السماء، وأنها عادة تسقط نحو الأسفل ولا تصعد نحو الأعلى، وهكذا إلى ما لا نهاية. طبعا قد يعتقد المرء أنها تمطر بينما هو يجهل بعض هذه المعتقدات الأخرى، ولكن عامة يبدو أن المعتقد أنها تمطر هو ذلك المعتقد فقط بسبب موقعه في «شبكة» من المعتقدات والحالات القصدية الأخرى. ونستطيع القول أن الحالات القصدية بأجمعها تشكل شبكة معقدة أي أنها توفي شروط إرضائها، بالنسبة إلى الشبكة التي هي جزء منها. إذا اعتقدت أنني أملك سيارة، علي أيضا أن أعتقد أن السيارات نوع من أنواع النقل، وأنها تستعمل في الشوارع والطرق، وأنها تجري هنا وهناك، وأنه يمكن للناس أن تدخل إلى داخلها وتخرج منها، وأن السيارات نوع الملكية التي يمكن بيعها وشراؤها، وهكذا.

إذا لاحقت خطوط الشبكة، سوف تصل في نهاية المطاف إلى مجموعة من القدرات، وطرق تعامل مع العالم، وميول، وقدرات عامة أسميها جميعا «خلفية» background. مثلا، إذا شكلت قصدا للتزحلق على الثلج ففي إمكاني أن أفعل ذلك فقط إذا افترضت أنني أستطيع التزحلق على الثلج، ولكن التزحلق على الثلج، ليس في حد ذاته قصدا أو معتقدا أو رغبة إضافية. أعتنق الأطروحة القابلة للجدل بأن الحالات القصدية عامة تتطلب خلفية من القدرات اللاقصدية لكي تقوم بوظيفتها على ما يرام.

لقد قدمت شرحا موجزا للبنية الصورية للقصدية. في إمكاننا اختصارها كما يلي: أي حالة قصدية تستلزم التمييز بين الحالة التي هي ذاتها ومضمونها. عندما يكون المضمون قضية كاملة فسوف تمثل حالات واقعية في العالم وسوف تفعل ذلك بأحد التوجهات التناسبية الثلاثة التالية: توجه العقل نحو العالم وتوجه العالم نحو العقل والتوجه الباطل. في هذه الحالة، فإن الحالات القصدية ذات التوجه التناسبي اللاباطل هي تمثيلات لشروط إرضائها. وإذا افترضنا شبكة القصدية فإن الحالات ذات التوجه التناسبي الباطل، وحتى الحالات التي لا تحتوي على مضمون قضائي كامل، تتشكل إلى حد كبير من حالات تمتلك توجهات تناسبية لا باطلة. وهكذا إذا شعرت بالأسف لأنني دست على قدمك فعليَّ أن أعتقد أنني فعلا أشعر بالأسف وأنني أتمنى لو أنني لم أفعل ذلك. وإذا أعجبت بجيمي كارتر Jimmy Carter فعلي أن أمتلك مجموعة من المعتقدات والرغبات عن جيمي كارتر عامة، القصدية هي تمثيل representation لشروط الإرضاء. الحالات القصدية البيولوجية الجوهرية، تلك التي تربط الحيوانات بالبيئة، تحتوي على عنصر ذي إشارة ذاتية سببية في شروط إرضائها. يمكن لأي حالة قصدية أن تقوم بوظيفتها، أي يمكن أن نحدد شروط إرضائها، فقط بسبب موقعها في شبكة من الحالات القصدية وخلفية من قدرات ما قبل القصدية.

فيما بعد، عندما أتكلم عن اللاوعي في الفصل التاسع، سنرى أن شبكة القصدية، عندما تكون لا واعية، هي في الواقع حالة خاصة في خلفية القدرات، أي المقدرة على أن تنتج ظواهر قصدية واعية.

البنية الصورية للقصدية التي شرحتها ليست مسألة تافهة. هي في الواقع بنية حياتنا الواعية. في الحقيقة إنها بنية حياتنا العقلية، الواعية واللا واعية على حد سواء. عندما نتفهم وضعاً اجتماعيا نجد أنفسنا فيه، عندما نقرر أن نقوم بفعل ما، عندما ندرك السماء في ليلة نجمية، عندما نتذكر طفولتنا فجأة ونحن نأكل حلو المادلين Medeleine ـ كل هذه ظواهر للبنية الصورية التي كنت أشرحها. لكي نفهم حياتنا علينا أن نفهم القصدية.

من الضروري أن نشدد على أنه لا يقصد لأي جزء من هذه المناقشة أن يكون فينومينولوجيا. نحن نتكلم عن البنية المنطقية للقصدية. لا تستطيع الفينومينولوجيا، بأغلبيتها، استيعاب هذه البنية.

جـ- قصدية الدلالة وقصدية اللفظ

لا تستطيع أن تفهم الأدبيات المعاصرة عن القصدية إن لم تدرك الفرق بين قصدية الدلالة (intentionality - with - a - t) وقصدية اللفظ (intensionality-with - an - s)

غالبا نمزج هذين النوعين من القصدية، حتى الفلاسفة المهنيون يمزجونهما، القصدية الدلالية، كما رأينا، هي تلك الصفة في العقل التي تمكنه من التوجه نحو أو حول الأشياء أو الحالات الواقعية في العالم باستقلال عنها والقصدية المدلولية معاكسة لمدلولية اللفظ (extentionality) إنها صفة تخص جملا وقضايا وموجودات لغوية أخرى معينة، وهذه الصفة تجعلهم يفشلون في إيفاء شروط معينة لمدلوية اللفظ. يكمن الربط بينهما فيما يلي: عدد من الجمل عن حالات قصدية دلالية هي جمل مدلولية اللفظ، يوجد عدة اختبارات كهذه، ولكن أشهر اثنين منها هما الاختبار الاستبدالي (substitutional test) ويطلق عليه في بعض الأحيان قانون لايبنيتز. واختبار الاستنتاج الوجودي (existential inference) يقول الاختبار الاستبدالي إنه كلما أشار تعبير إلى الشيء نفسه ففي إمكان المرء تبديل الواحد بالآخر من دون تغيير قيمة الحقيقة للقضية التي تقوم بعملية الاستبدال. صوريا يمكن التعبير عن هذا كما يلي:

١- [(أ = ي) & فـ أ] ← فـ ب

إذا كان «أ» نفس «ب» ولدى «أ» صفة «فـ»، إذن «ب» تمتلك صفة «ب».

٢- قيصر عبر الروبيكون.

و

٣- قيصر هو بالذات أفضل صديق لمارك أنتوني.

نستطيع استنتاج

٤- أفضل صديق لمارك أنتوني عبر الروبيكون

لهذا السبب يسمى حدوث «قيصر» في ٢ مدلوليا فيما يتعلق بالاستبدال. وهكذا من

٥- بروتوس (Brutus) يعتقد أن قيصر عبر الروبيكون.

والقضية الذاتية 3، لا نستطيع بصدق استنتاج.

٦ـ بروتوس يعتقد أن أفضل صديق لمارك أنتوني عبر الروبيكون، لأن بروتوس قد لا يعتقد أن قيصر أفضل صديق لمارك أنتوني. يقال إن جملة كهذه دلالية فيما يتعلق بحدوث قيصر. إنها لا تفي بشروط الاستبدال.

يقول مبدأ الاستنتاج الوجودي إنه كلما امتلكت «أ» صفة «ف»، يمكن للمرء أن يستنتج أنه يوجد شيء يمتلك صفة «ف».

٧ ـ ف أ " (ك س) (ف س)

وهكذا من

٨ ـ جون يعيش في كانساس سيتي (Kansas City)

بصدق نستطيع استنتاج:

٩ـ يوجد «س» حيث جان يعيش في «س».

ولكن يوجد جمل من هذا النوع حيث لا نستطيع الاستنتاج بصدق.

ولهذا من

١٠ـ جان يفتش عن مدينة أتلانتيس (Atlantis) الضائعة.

لا نستطيع استنتاج:

١١ـ يوجد «س» حيث جان يفتش عن «س».

لأن المدينة التي يفتش عنها قد لا توجد أبدا.

يقال إن جمل كـ 10 دلالية، لأنها لا تفي بشروط اختبار الاستنتاج الوجودي. لاحظ أن كلا من هذه الجمل الدلالية هي عن حالات قصدية دلالية. هذا أدى ببعض الفلاسفة إلى أن يفترضوا خطأ أن الدلالية تمتلك وجودا مدلوليا جوهريا. ولكن هذا خطأ فسبب أن الحالات التي تتميز بالقصدية الدلالية غالبا تنقل بقصدية مدلولية هو ما يلي: الحالات ذاتها هي تمثيلات لشروط إرضائها، ولكن جملا عن هذه الحالات ليست تمثيلات عن شروط الإرضاء، ولكن بالأحرى هي تمثيلات لتمثيلاتها. لهذا، صدق أو كذب جمل كهذه لا يعتمد على نمط وجود الأشياء في العالم الواقعي كما هو ممثل بالحالات القصدية الأصلية، ولكن على نمط وجود الأشياء في عالم التمثيلات كما هو موجود في عقول الفاعلين التي تمثل حالاتهم القصدية.

وهكذا عندما أقول إن قيصر عبر الروبيكون فأنا أتكلم مباشرة عن قيصر والروبيكون. ولكن عندما أقول إن بروتوس كان يعتقد أن قيصر عبر الروبيكون فأنا أتكلم عن بروتوس وعن الذي يجري في رأسه. إن حقيقة ما



أقوله لا تعتمد على العامل الحقيقي للقيصر وللروبيكون، وهكذا لا أستطيع القيام بالاستبدال إلا إذا كانت لدي قضية إضافية تقضي بأن بروتوس سوف يصدقه، ملاحظات شبيهة بهذه تنطبق على اختبار الاستنتاج الوجودي. إذا تكلمت عن مكان سكن جان الفعلي، عندئذ أنا أتكلم عن شخص حقيقي ومكان حقيقي، ولكن إذا تكلمت عن ما يبحث عنه جان، أنا أتكلم عن حالة قصدية، أو محاولة بحث عن شيء هو يريد تحقيق شروط إرضائه. ولكن بإمكانه امتلاك تلك الحالة القصدية، وقد يحاول البحث عن شيء، حتى لو كان الشيء الذي يبحث عنه غير موجود. مرة أخرى، لكون القصدية الدلالية جملة تمثل تمثيلا يفسر القصدية.

الشيء المهم الذي يجب أن نتذكره عن التمييز بين القصدية الدلالية والقصدية المدلولية هو عدم وجود قصدية جوهرية مدلولية على الإطلاق عن الدلالة القضية التي تقول إن بروتوس يعتقد أن قيصر قطع الروبيكون هي في الحقيقة قضية قصدية مدلولية. ولكن المعتقد ذاته، معتقد بروتوس الحقيقي، لا يصبح بهذه الطريقة قصديا مدلوليا. المعتقد هو مدلولي إلى أقصى حد. سيكون صادقا فقط إذا قيصر والروبيكون موجودين (استنتاج وجودي) وأي شيء هو قيصر عبر شيء هو الروبيكون (الجوهرية).

لا أريد أن أعطيكم الانطباع أنكم تفهمون كل شيء عن القصدية الدلالية بناء على ما قيل في الفقرات السابقة. هناك الكثير الذي يجب أن يقال. للحصول على تفاصيل أكثر، راجع كتابي «القصدية مقال في فلسفة العقل»[٢] (Intentionality: An Essay in the Philosophy of Minal). إن كل ما أريد قوله في هذه اللحظة هو تقديم أدوات كافية لمتابعة حجج عن القصدية المدلولية والقصدية الدلالية من دون اقتراف الأخطاء الشائعة في فلسفة العقل.

هـ- تحديد مضمون القصدية: حجتان لدعم الخارجية

يبدو أن معظم الفلاسفة الذين يكتبون عن هذه القضايا يظنون أنه يوجد سؤال عام جدا وأيضا جواب عام جدا لهذا السؤال، وهذا السؤال هو: كيف يتحدد مضمون حالتنا القصدية؟ المفروض أن الشيء الذي يسأله هذا السؤال ليس، «ما هو شرح نمط الحصول على هذه المحتويات القصدية عوضا عن

غيرها؟» ولكن بالأحرى، «كيف تتشكل المحتويات القصدية؟ ما الناحية في الحالة القصدية كما توجد هنا والآن التي تجعلها رغبة في الماء أو رغبة في أي شيء آخر؟». والشيء الذي يثير الغرابة الكافية، على رغم أن هذه أسئلة مستقلة تماما، هو أن الرأي الأكثر شيوعا حاليا يقدم جوابا للسؤال الأول، ما الشرح السببي لتشكيل هذه الحالات القصدية؟ وأيضا جوابا للسؤال الثاني، ما الناحية الخاصة بهذه الحالات القصدية التي تشكل المضمون الذي يعطيهم وجودهم؟ هذا الرأي، الذي يدعى «الخارجية (externalism)، يقول إنه يتشكل، إلى حد كبير، بواسطة العلاقات السببية التي تربط الفاعل بالعالم الخارجي وليس بواسطة عناصر داخلية في العقل/الدماغ.

الرأي الذي كنت أفترضه ضمنا في هذا الكتاب بأكمله هو نوع من الداخلية (internalism). وفقا للداخلية بمفهومها العام، حالاتنا القصدية هي كليا ما هو موجود داخل رؤوسنا. طبعا إنها تشير إلى أشياء وحالات واقعية في العالم. هذه وظيفة القصدية - أن تربطنا مع العالم بتمثيل صفاته المختلفة. المضمون الذي يمكن حالة قصدية من الإشارة إلى شيء واحد عوضا عن غيره يوجد تماما بين آذان الفاعل الذي يقوم بفعل الإشارة. لقد تحدى «الداخلية» بمفهومها العام في العقود الأخيرة سلسلة من الحجج دفاعا عن الرأي القائل بأن المحتويات العقلية لا توجد في الرأس، أو على الأقل لا توجد في الرأس كليا، ولكن إلى حد كبير في بقية العالم. من الضروري أن ندرك أن النظرية الخارجية لا تدعي بالضبط أن حالاتنا العقلية الباطنية غالبا تسببها حوادث خارجية (كلا الطرفين يوافق على هذا) ولكن بالأحرى المحتويات ذاتها ليست باطنية فعلا ولكن، في أفضل الأحوال، هي مزيج من الداخل والخارج. إذا كان ما أقوله يبدو غامضا، وأخشى أنه غامض، فلأن أطروحة الخارجية مطروحة بصورة غامضة. الآن سوف أعرض أشهر حجتين تدعمان الخارجية، وهذا سوف يساعد على إزالة الغموض عن هذا المبدأ.

ولكي أشرح هذه الحجج عليّ أن أقدم فكرة المؤشراتية (indexicality). الجملة أو التعبير الفهرسي يشير إلى شيء بإظهار العلاقات التي تربط الشيء مع لفظ التعبير ذاته. وهكذا إذا قلت «أنا جائع» كلانا نلفظ الجملة نفسها وهي تحمل المعنى نفسه ولكن للألفاظ شروطا مختلفة للإرضاء بسبب حدوث المؤشر (indexical) «أنا» (I) الأنا التي ألفظها تشير إليّ. الأنا التي

تلفظها أنت تشير إليك. توجد أنواع عديدة من المؤشرات في اللغة. «أنا»، «أنت»، «هما»، «هناك»، «هذا»، «ذاك»، «البارحة»، «غدا»، بالإضافة إلى ظروف وأفعال هي أفعال من المؤشرات.

الحجة الأولى للخارجية هيلاري بتنم وتوني إرث [٣]

قد تظن أنك تستطيع تعريف «ماء» كسائل نقي، من دون لون، من دون طعم، يوجد في البحيرات والجداول ويهطل من السماء كمطر. ولكن، يقول هيلاري بتنم (Hilary Putname) هذا الوصف لا يحدد معنى «ماء». ولكي ترى ذلك، تصور مجرة كمجرتنا، تحتوي على كوكب مثل كوكبنا، وسوف نسميه توأم أرضنا. كل شيء موجود على أرضنا هو نفسه موجود على الأرض التوأم، جسيم جزئي مقابل جسيم جزئي، ولكن باستثناء واحد. الشيء الذي تسميه على الأرض «ماء» مصنوع من H2O، والشيء الذي يسمونه سكان الأرض التوأم «ماء» ليس H2O، ولكن له معادلة كيميائية طويلة بإمكاننا اختصارها كـ XYZ. الآن، في عام ١٧٥٠ قبل أن يعرف أي إنسان أي شيء عن التركيب الكيميائي، إن ما كان موجودا في رؤوس الناس الموجودين على الأرض التوأم عندما استعملوا كلمة «ماء» كان موجودا تماما في رؤوس سكان الأرض عندما كانوا يستعملون الكلمة نفسها. ولكن على أي حال، على رغم أن المضمون الموجود في رؤوسهم هو المضمون نفسه، فإن المعاني مختلفة. المعاني لا توجد في الرأس، لأن الأشياء نفسها الموجودة في رؤوسهم موجودة في رؤوسنا، ولكن المعاني مختلفة، على الأرض، «ماء» تشير إلى نوع من المادة، وعلى الأرض التوأم تشير إلى نوع آخر من المادة. يقول بتنم: المعنى على كل من الأرض والأرض التوأم تحدده علاقات سببية فيها يقف المتكلمون أمام مواد مقدمة لهم مؤشراتها (indexically) على الأرض، «ماء» تعني أي شيء له البنية نفسها كهذه المادة المقدمة مؤشراتها. وهذا ينطبق على الأرض التوأم ولكن، لأن المواد مختلفة، H2O في الحالة الواحدة وXYZ في الحالة الأخرى، فالمعاني إذن مختلفة. يختم بتنم حجته بالقول «إنها لا توجد في الرأس» [٤].

إن ما ينطبق على المعنى عامة ينطبق على المضمون العقلي. المعتقدات التي تستعمل التعبير «ماء» تختلف بالنسبة إلى الناس الموجودين على الأرض التوأم عن الناس الذين يستعملون التعبير على الأرض. ولكن إذا

صح هذا الكلام، فإنه يبدو أن المعتقدات لا توجد في الرأس فقط. إن ما هو موجود في الرأس هو الشيء نفسه في كلتا الحالتين، على رغم أن المعتقدات مختلفة.

الحجة الثانية لـ«الخارجية»: تايلور برغ والتهاب المفاصل (٥)

لدى تايلور برغ (Tyler Burge) حجة مرتبطة بـ «الخارجية» وهدفها أن تبين أن محتويات العقل هل على الأقل اجتماعية. سأطرح الخطوط العريضة للحجة. لنتصور أن جو (Joe) يذهب لمشاورة طبيبه في سانتا مونيكا (Santa Monica) يقول له: أيها الطبيب، أشعر بألم في فخذي. أظن أنني أعاني حالة أرثرايتس. يمكن الافتراض أن طبيبه يجيب: إذا كان الألم في فخذك، فليس من الممكن أن تكون الحالة حالة أرثرايتس (أرثرايتس هو التهاب بالمفاصل). والآن لنبق حالة جو على حالها تماما ولكن لنفرض أن الجماعة مختلفة. لنفرض أن الشيء الموجود في رأس جو يبقى تماما الشيء نفسه لأنه الشخص نفسه في الوقت نفسه. ولكن لنفرض أنه ليس في سانتا مونيكا ولكن في توأم سانتا مونيكا (Twin Santa Monica). ولنتصور أن في هذه الجماعة كلمة «أرترايتس» تستعمل بصورة مختلفة. تستعمل لتسمية كل من آلام العضلات والتهابات المفاصل. والآن، في الحالة الثانية، إن ما هو موجود في رأس جو هو الشيء نفسه الموجود في الحالة الأولى تماما، ولكن يبدو أن هذا المعتقد مختلف. في سانتا مونيكا يمتلك المعتقد الخاطئ أنه يعاني حالة أرترايتس. وفي توأم سانتا مونيكا هو يمتلك معتقدا صحيحا. لا نستطيع التعبير عن هذا المعتقد بالقول أنه يعتقد أنه يعاني من حالة أرترايتس لأن «أرترايتس» كلمة عادية باللغة الإنكليزية. في توأم سانتا مونيكا الناس لا يتكلمون اللغة الإنكليزية العادية، على الأقل وفقا لمعنى هذه الكلمة. لهذا علينا اختراع كلمة. نستطيع القول إنه في سانتا مونيكا يمتلك معتقدا صحيحا، المعتقد أنه يعاني من حالة أرترايتس: الآن، وها هي فكرة التجربة الفكرية، على رغم أن الشيء الموجود في رأسه في كلتا الحالتين هو تماما الشيء نفسه (عليه أن يكون الشيء نفسه لأنه الشخص نفسه في الوقت نفسه)، ومع ذلك إنه يمتلك معتقدين مختلفين. يجب أن يوجد معتقدان مختلفان، لأن الواحد صح والثاني خطأ، ولا يمكن للمعتقد نفسه أن يكون صحّا وخطأ في الوقت نفسه.



النتيجة هي النتيجة نفسها التي وصلنا إليها عند بتنم كما بيّن بتنم، أن المعاني تتشكل جزئيا من علاقات سببية مع العالم. هكذا أيضا تبين حجة برغ أن الحالات العقلية تتشكل جزئيا من علاقات مع جماعة الفرد. يبدو أننا برهنا في كلتا الحالتين على أن المحتويات القصدية لا توجد داخل رؤوسنا.

كيف نتصرف مع هذه الحجج؟ أنا معجب بحذاقة مؤلفيها الفلسفية ولكن أعتقد أن كلتا الحجج خاطئة. الفكرة الأساسية للداخلية تقول إن العقل ـ وهنا بكلمة «عقل» نعني الشيء الموجود داخل الرأس ـ يضع الشروط التي يجب أن يوفيها لكي يشار إليه بتعبير أو نوع آخر من المضمون الفكري. في مثال كلاسيكي ـ التعبير «نجمة الصباح» يضع شرطا كالتالي: إذا كان شيء ما يوفي ذلك الشرط فإنه يمكن استعمال التعبير حرفيا لكي يشير إلى شيء. ولا شيء في شرح بتنم يتحدى هذا التصور. بالنسبة إلى الفكرة التقليدية التي تقول إن كل كلمة مربوطة بلائحة من الصفات ـ مثلا، كلمة «ماء» مربوطة بصفات كالنقاوة وسائل من دون لون، إلخ، يبدلها بتنم بتعريف مؤشراتي: الماء هو أي شيء يتميز بالبنية نفسها التي نراها الآن. وفقا لشرحنا للمؤشراتية الذاتية السببية للإدراك القصدي، إن هذا التعريف يعني أن الماء هو أي شيء يتميز ببنية الجوهر نفسها التي تسبب هذه التجربة البصرية بالذات. ولكن هذا التعريف يضع شرطا يتمثل كليا بمحتويات العقل. الناس على وجه الأرض ترى مادة تسمى «ماء»، وتضع شرطا قد يوفيه أي شيء آخر مرتبط تشابهيا بالمادة التي أطلقوا عليها اسم «ماء» ونحن نجد الناس على الأرض التوأم يختبرون تماما القصة نفسها. هم يرون مادة يطلقون عليها اسم «ماء»، ويضعون شرطا سوف يوفيه أي شيء آخر مرتبط بها تشابهيا. والشرط يوجد كليا داخل مضمون العقل. عما إذا مادة لا توفي ذلك الشرط هذا يحدده العالم وليس العقل تماما بالطريقة نفسها التي يتم بها تحديد أي شرط داخلي، ككون الشيء نجم الصباح، وذلك الشرط يعتمد على عما إذا يحدده العالم وليس العقل. الداخلية هي نظرية تفسر كيف أن العقل يضع الشروط. يمكن الإشارة إلى الأشياء إذا تحققت تلك الشروط. ونوعية الشروط التي يجب أن تتوافر تعتمد على العقل، ولكن عما إذا كان الشيء يحقق هذه الشروط، هذا يعتمد على العالم. لم أر أي شيء في النقد الخارجي يتحدى هذا الحدس الأساس.



في حالة مثال برغ، فهو يعتقد أن الفرق الوحيد بين حالات جو العقلية في كل من الحالتين هو الفرق المؤشراتي. في كل من الجماعتين:

١ـ أشعر بهذا الألم في فخذي بالذات، أعتقد أنها حالة أرترايتس، ولكن لديه أيضا افتراضا خلفيا يمكن التعبير عنه كما يلي:

٢ـ أفترض أن استعمالي للكلمات يتناسب مع استعمال جماعتي للكلمات وعندما يطرأ اختلاف فسوف أغير استعمالي ليتناسب مع استعمال الجماعة.

٣ـ أفترض أنه في جماعتي «أرترايتس» تشير إلى آلام كهذه، وإذا لم تشر بهذه الطريقة فسوف أعتبر أن استعمالي يتناسب مع استعمال الجماعة.

وهكذا يوجد عنصر مؤشراتي في الاستعمال العام للغة. الاختلاف بين جو في الحالة الأولى وجو في الحالة الثانية هو كون اختلاف الجماعة مختلفة. في الحالة الأولى جو مخطئ بخصوص ٣. هذه الأنواع من الآلام لا تسمى «أرترايتس». ولكنها صحيحة في الجماعة الثانية. هنا آلام كهذه تسمى «أرترايتس». ليس بمقدوري اكتشاف أمثلة تثير أي مشكلة على الإطلاق حتى للصيغة الأكثر سذاجة للداخلية. وكجواب للاعتراض، يمكن القول: أخبرني جو (بمحادثة) أنه بكل بساطة يريد أن يفترض أنه ليس عند جو معتقدات ما فوق اللغة (metalinguistic) عن نمط استعمال كلماته. هذا صحيح ليس هناك حاجة إلى أن نفترض أنه يفكر بهذه المسألة على الإطلاق. ولكن الافتراض أننا نشارك الآخرين في الجماعة بمعان عامة هو افتراض خلفي وراء الاستعمال الإجماعي للكلمات. عندما يكتشف جو أن هذا الافتراض الخلفي مخطئ فهذا لا يغير بأي طريقة تصوره للوقائع غير اللغوية ـ فهو يعاني من الألم نفسه في المكان نفسه ـ ولكنه يغير استعماله اللغوي. أظن أن برغ صائب في أنه نستطيع الافتراض بصورة معقولة أن جو لم يمتلك أبدا أفكارا علنية تجعل استعماله اللغوي افتراضا خلفيا عاما، شيء يقبع وراء أفكارنا ومعتقداتنا العلنية. نحن نفترض أن استعمالنا للغة يتفق مع استعمال الآخرين لجماعتنا، وإلا لما كان بإمكاننا التواصل معهم قصدا بلغة مشتركة.

د ـ كيف يربط المضمون العقلي الداخلي الفاعل بالعالم؟

ولكي أفسر بصورة أعمق خطأ هذه الاعتراضات لـ «الداخلية»، عليّ أن أتكلم بعض الشيء عن طبيعة المضمون العقلي وكيف يرتبط الفاعلون بالعالم. لقد رأينا سلفا أن الحالة العقلية تضع شروط الإرضاء. وهكذا، على سبيل

المثال، إذا اعتقدت أن سقراط يشرب الماء فإن اعتقادي سيكون صحيحا، إذن شروطه مرضية، إذا، فقط إذا، كان سقراط يشرب الماء. الأسئلة التي نسألها الآن هي: ما الصفات التي تشكل عناصر فكرة أن سقراط يشرب الماء وكيف تربط تلك العناصر الجزئية للفاعل مع الفكر بأكمله والعالم الخارجي؟ في هذه الحالة دعونا نوجه انتباهنا إلى «سقراط» و«ماء». (سوف لا أتطرق إلى مناقشة «يشرب» لأن وصف هذا اللفظ سوف يتجاوز قضايا الخارجية والداخلية). كل شخص يوافق أن كل عنصر «سقراط» و«ماء». يساهم في الشرط الإجمالي لحقيقة شرط الفكرة «سقراط» يشيرإلى سقراط و«ماء» يشيرإلى «الماء» كما أن شرط حقيقة أن الجملة مرتبطة بالجملة بأجملها ضروري لأن يشرب سقراط الماء، أيضا يرتبط مع كل من هذين العنصرين شرط، وهو أن يساهم هذا الشرط في شرط حقيقة الجملة بأكملها. إذن، توجد فئتان من الأسئلة عن عناصر الفكرة، أولا كيف يرتبط كل عنصر بالشرط الذي يحدده العنصر؟ وثانيا، كيف يرتبط الفاعل بتحديد هذه الشروط؟ لنفرض أن «سقراط» تشير إلى سقراط وأن «ماء» تشير إلى الماء، كيف على الفاعل أن يرتبط بهذه الكلمات لكي يستعملها ليحدد شروط إرضاء الفكرة بأكملها؟ الجواب التقليدي والجواب الذي يطرحه الفهم المشترك هو: كل كلمة تضع الشرط الذي تضعه بسبب معناها والفاعل يستعمل الكلمات التي يستعملها لأنه يعرف معنى كل كلمة من الكلمات. ومعرفة المعنى تمكنه من استعمال الكلمات بطريقة تساعده على إدخال شرط مرادف لشروط حقيقة الجملة بأكملها.

بإمكاننا الآن طرح النزاع بين الداخليين والخارجيين بدقة أكثر: كل من الجانبين يوافق أن الكلمات تساهم في شروط صدق الجملة بأكملها وكلاهما يوافق أنه يوجد شرط ما يجب على المتكلم أن يوفيه لكي يستطيع استعمال هذه الكلمات لتحديد شروط الصدق المذكورة. النزاع هو كليا عن طبيعة الشروط التي يوفيها المتكلم. السؤال هو: هل الشرط المربوط بالكلمة شيء متمثل في عقل دماغ المتكلم أم هو شيء مستقل جزئيا عن عقل / دماغ المتكلم؟ بالنسبة إلى الداخلي، على الشرط أن يتمثل في رأس المتكلم وبالنسبة إلى الخارجي، محتويات الرأس غير كافية للإشارة الناجحة. هذا ما كان يعنيه بتنم عندما قال «المعاني ليست موجودة في العقل أبدا». الحجة

التي يقدمها الخارجيون هي في كل حالة الحجة نفسها: بإمكان متكلمين التفكير بالمحتويات النموذجية نفسها في رأسيهما ومع ذلك يعنيان شيئا مختلفا. ولكن الجواب الذي يقدمه الداخليون هو أنه في جميع الحالات من هذا النوع هذا يحدث لأنه يوجد عنصر مؤشراتي في الرأس يحدد شرطا مختلفا في كلتا الحالتين، لأن هذا العنصر يضع شرطا يتناسب مع رأي المتكلم المذكور. مثلا، إذا افترضنا أن توأمين متجانسين حدث أن يكونا متجانسين، كما يقال «جسيم ذري مقابل جسيم ذري» وكلاهما يفكر الفكرة «أنا جائع». يمكننا أن نفترض أن ما هو موجود في رأسيهما هو النوع ذاته، ولكن مع ذلك، إن معنى هذا الموجود هو مختلف في كل حالة، لأن التوأم «أ» يشير إلى نفسه والتوأم «ب» يشير إلى نفسه، المؤشراتية سوف تمكن الأفكار الذاتية النوع من رأسيهما لأن تحدد شروطا مختلفة للإرضاء لأن شروط الإرضاء مثبتة، كونها محددة مؤشراتيا، بالنسبة إلى الرأس الذي يحدث فيه. وهكذا في حالة الأرض التوأم، الناس على الأرض وعلى الأرض التوأم يضعون شروط الإرضاء بالنسبة إلى أنفسهم «إن ما نسميه «ماء» هو أي شيء له البنية النوعية نفسها مع المادة التي نحن نراها. ولكن بما أن «نحن» في كلتا الحالتين مختلفة، وبما أن الناس على الأرض التوأم يرون شيئا مختلفا عن الشيء الذي يراه الناس على الأرض فسوف تكون لديهم شروط إرضاء مختلفة على رغم أن محتويات الرأي هي النوع ذاته. لا يوجد أي شيء في المثال يبين أن المعاني لا توجد في الرأس.

يمكن عمل ملاحظات مشابهة على مثال برغ. لدى جو الفكرة نفسها في الجماعتين. الفكرة هي: «أنا أشعر بهذا الألم بالذات، أظن أنني أعاني حالة أرترايتس». والافتراض الخلفي أن آلاما كهذه تسمى أرترايتس في جماعتي. ولكن بما أن الجماعة تختلف في كل من الحالتين، فإن الفكرة نفسها بالذات سوف تحدد شروط الإرضاء بالنسبة إلى الجماعتين. في الحالة الأولى يمتلك جو معتقدا صادقا، وفي الحالة الثانية يمتلك معتقدا كاذبا.

دعونا نعد إلى سؤالنا الأصلي. إذا رفضنا ادعاء الخارجي أن المضمون القصدي تحدده علاقات سببية خارجية، ما الذي يحدد المضمون القصدي؟ إذا أردنا الكلام سببيا، لا أظن أنه يوجد جواب عام لهذا السؤال سوى القول بأن محتوياتنا القصدية تحددها مجموعة متحدة من تجاربنا الحياتية

ومقدراتنا البيولوجية الأصلية. لقد قدمت سلفا عرضا لكيف يمكن للعمليات النيروبيولوجية التي تحدد شعور الحيوان بالعطش. إذا حوّرنا المثال قليلا بصورة أنني لا أشعر بالضبط بالعطش عامة ولكن بالعطش من أجل جرعة من الجعة الإيرلندية، أو شاتو لافيت ١٩٥٣ (chateau Lafitte) [نوع من النبيذ - المترجم] فسوف تصبح القصة أكثر تعقيدا. سوف أضطر إلى أن أشرح كيف أن تجاربي الحياتية أدت إلى تشكيل أنواع معينة من التجارب الذوقية وكيف أتمكن من تذكر هذه التجارب وتشكيل رغبات لتجديد هذه التجارب في المستقبل. ولكن إذا اضطرت القصة إلى أن تتعقد بتفسير رغبة معينة، فعندئذ سوف تصبح معقدة بصورة مذهلة لو حاولت تفسير كيف بإمكان المرء تشكيل قصد له مضمون «إنني أكتب القصة الأمريكية العظيمة»، أو الزواج بامرأة جمهورية، أو تسير القصدية بفصل واحد.

ولكن إذا تكلمنا لا عن تاريخ حالاتنا القصدية ولكن عن تركيبها (constitution)، مثلا، ما الواقعة بخصوصي التي تجعلني أعتقد أن قيصر عبر الروبيكون، عندئذ علينا اللجوء إلى فكرة شروط الإرضاء.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال مباشرة، دعونا نقيم ما قلناه حتى الآن. بدأنا هذا الفصل بثلاثة أسئلة:

١- كيف يمكن للقصدية أن تحدث على الإطلاق؟

٢- كيف تتحدد المحتويات القصدية؟

٣- كيف تقوم الحالات القصدية بوظيفتها بالتفصيل؟

نحن لم نجب عن السؤال الأول بقدر ما أبعدنا ضرورة إثارته عندما يثاربذلك الإيقاع الصوتي الفلسفي الخاص الذي يجعل أي جواب مستحيلا. أنزلناه من السماء إلى الأرض بتحويله إلى سؤال كالتالي: كيف يمكن للحيوان أن يشعر بالعطش أو الجوع أو الخوف؟ عندما أجبنا عن هذه الأسئلة أيضا أجبنا عن السؤال الأول بقدر ما يتضمن هذا السؤال من أهمية. أجلنا الجواب عن السؤال إلى حين الإجابة عن السؤال الثالث. بالمناسبة رفضت الجواب الخارجي للجواب الثاني. والآن أريد استعمال نتائجنا في الإجابة عن السؤال الثالث لكي أستطيع القيام بالتحليل نفسه الذي قمت به على السؤال الأول. الإجابة عن السؤال، كيف يمكن لي أن أحصل على معتقد مضمونه قيصر عبر الروبيكون؟، ليس أكثر صعوبة من الإجابة عن السؤال كيف يمكن

لي أن أشعر بالعطش؟ أي، أن تكون عندي رغبة تتضمن أنني أشرب الماء؟ في كلتا الحالتين نحصل على الجواب بإدراك الارتباط الجوهري بين القصدية وشروط الإرضاء. ما الذي يجعل رغبتي رغبة شرب الماء، إنه الاعتقاد أنها سوف تتحقق إذا شربت الماء. هذه ليست ملاحظة نفسية تتنبأ بالشيء الذي سوف يسرني، ولكنها بالأحرى تعريف للمضمون القصدي الذي له علاقة بهذه الحالة. وبالطريقة نفسها تماما، فإن الشيء الذي يجعل اعتقادي المضمون أن قيصر عبر الروبيكون هو الواقعة التي ستتوافر شروطها إذا ما كان قيصر قد عبر الروبيكون فعلا. إن مضمون الحالة القصدية هو تماما الشيء الذي يجعلها تمتلك شروط الإرضاء التي هو يمتلكها، وتندرج هذه الشروط الإرضائية دائما تحت مقولة النواحي (aspects). ومثلا، أمثل إنسانا معينا كقيصر وليس كأفضل صديق لمارك أنتوني، على رغم أن قيصر هو ذاته أفضل صديق لأنتوني.

ولكن، أليس هذا الجواب عن السؤال الثاني دائريا؟ ما الذي يجعل حالة قصدية تكتسب المضمون الذي يحددها؟ الجواب: تمتلك شروط الإرضاء التي يمتلكها. وما هذه الشروط الإرضائية؟ تلك التي تتحددها الحالة القصدية. من دون شك، يبدو هذا التفكير دائريا. ولكن هذه هي الدائرة بالضبط التي أفتش عنها، لا نقبل السؤال بلغته الخاصة ولكن بالأحرى نرفضه ونحل محله تفسيرا لنمط قيام القصدية بوظيفتها. تقوم بوظيفتها بسبب مجموعة من الترابطات الدقيقة داخل المضمون القصدي، والشكل الوجهي، وشروط الإرضاء. الخطوة التالية في تطبيق هذا الشرح بأكمله على العالم الحقيقي هي إبراز الدور المركزي للوعي. امتلاك حالة قصدية بصورة واعية، مثلا، التفكير بصورة واعية أن قيصر عبر الروبيكون، هو كون المرء مدركا بوعي بشروط الإرضاء وامتلاك الحالة القصدية نفسها بصورة غير واعية هو مبدئيا امتلاك شيء، وهذا يعني على الأقل المقدرة لأن يكون المرء واعيا. سوف أناقش العلاقة بين الواعي وغير الواعي بالتفصيل في الفصل التاسع. لكن بخصوص غرضنا الحالي سوف أقول التالي فقط: نحن نرفض المعنى الضمني للسؤال الثالث الذي يسمح بأي جواب ونحل محل السؤال شرحا لطريقة قيام القصدية فعلا بوظيفتها. هي في الواقع تقوم بوظيفتها لأن الفاعلين القصديين يمتلكون أفكارا قصدية، حيث ذاتية الفكر نفسه مشكلة

بصورة أنها تحدد أن لديها شروطا معينة من الإرضاء وليس شروط أخرى. وإذا سألنا، كيف يمكن لحالة في دماغي أن تملك المضمون القائل أن قيصر عبر الروبيكون فسوف يبدو هذا السؤال صعبا بصورة مستحيلة. ولكن إذا سألنا؟ كيف يمكن لفكرتي الواعية «قيصر عبر الروبيكون» أن يكون لها مضمون أن قيصر عبر الروبيكون؟ فإنه ليس من الصعب أبدا الجواب عن هذا السؤال، أعرف معنى الكلمات وأعرف كيف ترتبط الأشياء والحالات الواقعية في الاعتقاد من خلال عملية التفكير التي أقوم بها بأكملها. إنني أدرك بوضوح أن لديها شرط الإرضاء التالي: قيصر عبر الروبيكون. حالما نرفض المعنى الميتافيزقي للسؤال الثالث فإننا نوضحه بدمجه مع شرح لطريقة قيام القصدية بوظيفتها. وهذا كل ما نحن في حاجة إلى قوله عن تركيبة المضمون القصدي عامة. بالإضافة إلى ذلك، طبعا، نحن في حاجة إلى أن نقول الكثير، ولقد قلت الجزء الأكبر من هذا القول، عن الشبكة والخلفية وعن التوجه التناسبي والإشارة الذاتية السببية والنمط النفسي وكل ما تبقى.

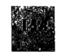
سوف أشرح العلاقات بين الوعي والقصدية في الفصل التاسع. لكن الآن، سأقول هذا فقط: إحدى الحسنات التطويرية للوعي الإنساني هي مقدرتنا على توفيق قدر كبير من القصدية (معلومات) في الوقت نفسه في حقل موحد واحد. فكّر في كمية القصدية المتوافقة (تنظيم المعلومات information processing) عندما، مثلا تقود السيارة عند الصباح، لا تفكر فقط في تناسب الإدراك والفعل. (مثلا، أنا أجتاز السيارة التي هي على اليمين، يوجد ضوء أحمر نحو الأمام)، فكر أيضا في الاستعمال المستمر للقصدية غير الواعية (مثلا، سأكون متأخرا لمقابلتي الساعة ٩ صباحا، أين سأتغدى؟ ماذا سيحدث في الاجتماع؟) كل هذه تمثيلات قصدية للعالم، ونحن نتكيف مع العالم بواسطة هذه التمثيلات.

الخاتمة

قلت في بداية هذا الكتاب إن أسوأ شيء يمكن أن نفعله هو إعطاء القارئ الانطباع أنه يفهم شيئا في الواقع لا يفهمه، لا أريدكم أن تكونوا الانطباع بعد قراءة هذا الفصل إنكم الآن تفهمون القصدية. إن كل ما فعلته

هو خدش سطح موضوع كبير جدا. ولكن أريد منكم في الحقيقة تكوين تصور شامل للقصدية كتمثيل وبكل تأكيد أريدكم أن تنجحوا في تجنب أخطاء شائعة في الفلسفة المعاصرة. وبصورة دقيقة، يجب أن تميزوا بين القصدية الدلالية والقصدية المدلولية. يجب أن تدركوا الصعوبات الكامنة في التفسيرات الخارجية السالفة للمضمون القصدي، ويجب الشروع في إدراك الترابط بين الوعي والقصدية، ذلك الترابط الذي سوف أشرحه في الفصل التاسع. أهم شيء، يجب أن تشرعوا في إدراك طريقة قيام القصدية بوظيفتها كصفة حقيقية للعالم الحقيقي، وأملي أن يمكنكم هذا الإدراك من تجنب التخوف من الظن أن سرا عميقا يكتنف القصدية الجوهرية أو الأصلية يتصدى لأي تفسير طبيعي.





7

السببية العقلية

إحدى المشكلات المتبقية التي تركتها الثنائية لنا هي مشكلة السببية العقلية. أول مشكلة عقل وجسد واجهناها كانت: كيف يمكن بأي طريقة من الطرق أن تسبب العمليات المادية عمليات عقلية؟ لكن بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة يبقى الشق الثاني من السؤال خاصة أكثر إلحاحا. كيف يمكن لأي شيء شفاف ولاجوهري كالعمليات العقلية أن تكون له نتائج مادية في العالم الواقعي؟ بكل تأكيد، العالم المادي الحقيقي «مغلق سببيا»، بمعنى أنه لا يمكن لأي شيء من خارج العالم المادي أبدا أن تكون له نتائج سببية في داخل العالم المادي.

بعد هذه المرحلة من النقاش، سيعرف القارئ أنني لا أعتقد أن هذه الأسئلة صعبة بصورة مستحيلة، وأن تقبلنا للمقولات الديكارتية هو ما يجعلها تبدو صعبة. على أي حال، هناك كثير من المشكلات الرائعة التي تنشأ من دراسة السببية العقلية. حتى ولو تقبلت تفسيري للعلاقات بين العقل والجسد، أظن أنك ستجد بعض القضايا المثيرة للاهتمام عن السببية العقلية في مناقشة هذا الفصل.

«أظن أن هيوم كان يفتش عن غرضه في المكان الخطأ»
المؤلف

أ ـ تفسير هيوم للسببية

علينا أن نبتدئ بهيوم. كما أنه عندما نتكلم عن العقل عامة لا نستطيع الإفلات من ديكارت، هكذا عندما نتكلم عن السببية لا نستطيع الإفلات من هيوم. إن تفسير هيوم للسببية أكثر أصالة، بأي مقياس، وأكثر قوة وأكثر عمقاً من أي عمل فلسفي آخر، وأعتقد أن معظم الفلاسفة يتفقون معي على أنه واحد من أروع الأعمال الفلسفية النثرية التي كتبت باللغة الانجليزية على الاطلاق. أيا كان ما تتعلمه من هذا الكتاب، فأنا أريدك أن تتعلم شيئا عن التفسير التشككي للسببية عند هيوم. (طبعا، إن ما يلي لا يحل محل النص الأصلي ـ مقال هيوم، الكتاب الأول، الجزء الثالث ـ ولكن ما سأطرحه سيخدم كمرشد لاكتشاف طريقك في هذه الأرض الفكرية) [1] فلنبتدئ:

يبتدئ هيوم بتساؤل عن عناصر تفكيرنا في ما يتعلق بالسبب والنتيجة (cause and effect). في القرن الحادي والعشرين نعبر عن هذه الفكرة بالصيغة التالية: ما هو تعريف «السبب»؟ يقول هيوم إن فكرة السببية تتشكل من ثلاثة عناصر:

1ـ القبْلية (Priority)، وبها يعني أنه على السبب أن يحدث قبل النتيجة بالزمن. لا يمكن للأسباب أن تأتي بعد النتائج.

2ـ التجاور بالمكان والزمان، وبهذا يعني أنه على السبب والنتيجة أن يكونا قريبين كل منهما إلى الآخر إذا حككت رأسي في باركلي (Berkeley) وفي الوقت نفسه تتهدم بناية في باريس فإنه لا يمكن لحكة رأسي أن تكون سبب سقوط البناية هناك، إلا إذا وُجدت سلسلة من الحلقات بـ «سلسلة سببية» بين رأسي والبناية في باريس.

3 ـ علاقة ضرورية، وبهذا يعني، بالإضافة إلى القبلية والتجاور، أنه على السبب والنتيجة أن يرتبطا، كل منهما بالآخر، بصورة ضرورية بطريقة أن ينتج السبب النتيجة، أو أن يجعل السبب النتيجة تحدث، أو أن يجعل السبب النتيجة حتمية، أو كما قد يختصرها هيوم، توجد علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة.

ولكن، يقول هيوم، عندما نبتدئ في تمحص الحالات الواقعية نجد أننا لا نستطيع إدراك أي علاقة سببية نلاحظ، مثلاً، أنه عندما أدير مفتاح الضوء فإن الضوء يشعل وعندما أديره مرة ثانية فإنه ينطفئ. أعتقد أنه توجد علاقة سببية بين إدارة المفتاح (أ) وظهور الضوء (ب)، ولكن في الواقع

إن كل ما أستطيع ملاحظته هو أن (ب) تبعت (أ). يطرح هيوم غياب العلاقة الضرورية، وكأنه نقص مؤسف قد نتجاوزه، وكأنه باستطاعتنا اكتشاف علاقة سببية إذا تعمقنا بالبحث. ولكنه يعرف تماما أن طريقة تحليلية للحالة تمنع كليا اكتشاف علاقة سببية. الآن، لنفرض أنني قلت إن العلاقة السببية بين إدارة المفتاح وظهور الضوء هي مرور الكهرباء عبر شريط (ج)، ووجدت طريقة لملاحظة هذا المرور، ولنقل بوساطة آلة قياسية. ولكن هذا لا ينفعنا، لأن لدي الآن إدارة المفتاح ومرور الكهرباء وظهور الضوء، أي تسلسل (أ جـ ب). ولكن رغم ذلك، لا أدرك علاقة سببية بين هذه الحوادث الثلاثة. وإذا وجدت واحدة، إذا وجدت علاقة سببية واضحة بين المفتاح (أ) والكهرباء (جـ) والضوء (ب)، ولنقل بشكل إغلاق الواقرة (د)، أو تنشيط الجسيمات الجزئية في خيط التنغستين (tungsten filament) (ك)، على الرغم من ذلك، هذه جميعها لا تشكل علاقة سببية. عندئذ سأحصل على تسلسل خمس حوادث (أ د جـ ك ب)، وهذه ستحتاج إلى علاقات سببية بين كل منها. النتيجة التشككية الأولى لهيوم هي عدم وجود علاقة سببية بين ما يسمى بالسبب وما يسمى بالنتيجة.

في هذه المرحلة من تحليله ينطلق هيوم ببحثه بصورة جدية. يقول إنه علينا فحص المبادئ التحتية للسبب والنتيجة، ويكتشف مبدأين: مبدأ السببية ومبدأ التسبيب. مبدأ السببية يقول إن لكل حادثة سببا. ومبدأ التسبيب يقول إن الأسباب المتشابهة لها نتائج متشابهة. هذه المبادئ، كما هو معتقد، غير متساوية. قد يكون صحيحاً أن يكون لكل حادثة سبب، على الرغم من أنه لا يوجد اتساق بنوع النتائج الناجمة عن أي سبب، وعدم اتساق في نوع الأسباب لأي نتيجة ناجمة عنه. وأيضا قد يكون صحيحاً أنه إذا وجدت أسباب ونتائج، الأسباب المتشابهة تسبب نتائج متشابهة، على الرغم من أنه لم يكن سببا لكل حادثة. ولكن، يقول هيوم، إذا فحصنا هذين المبدأين: مبدأ السببية ومبدأ التسبيب، نجد صفة غريبة. إنهما غير قابلين للبرهان. إنهما ليسا صادقين في التعريف، أي ليسا حقيقتين تحليليتين. لهذا يجب أن يكونا حقيقتين تركيبيتين تجريبيتين ولكن الآن، وهذه وخزة مؤلمة في حجة هيوم، لا يمكن تثبيت صدق هذين المبدأين تجريبيا بأي طريقة من الطرق، لأن أي محاولة لتثبيت صدق أي شيء تجريبيا تفترض بالضبط هذين المبدأين.

ها هي أشهر نتيجة لهيوم، إنها تسمى مشكلة الاستقراء، وها هي صيغتها. إذ فكرت بالحجج الاستنباطية، كالحجة:

«سقراط إنسان
كل إنسان فان
إذن، سقراط فانٍ»

فبإمكانك أن ترى أن الحجة صحيحة لأن النتيجة متضمنة في المعتقدات سلفا. لا يوجد أي شيء في النتيجة غير موجود في المقدمات. نستطيع تمثيل هذه الحجة رسميا بالقول: إننا ننتقل من المقدمة إلى النتيجة، س ← ج حيث س ≤ ج. المقدمة دائما تحتوي على معلومات أكثر من النتيجة (أو في حالة محدودة حيث نستخلص قضية من ذاتها، إن المقدمة هي ذات النتيجة. صحة القضية مضمونة لأنه لا يوجد أي شيء في النتيجة غير موجود سلفا في المقدمات. ولكن عندما نعالج حججاً علمية أو استقرائية، كالحجة التي تبرهن على القضية أن كل الناس فانون، يبدو أنه ليس لدينا هذا النوع من الصحة، لأننا في حالة الحجج الاستقرائية ننتقل من دليل (ك) إلى فرضية (ص). مثلا نقول الدليل عن فناء كائنات فردية إنسانية جزئية تقدم دليلا، أو تدعم، أو تؤسس الفرضية العامة أن كل الناس فانون ننتقل من الدليل إلى الفرضية، ك " ص (وهذا يشكل الاختلاف عن الاستنباط). ولكن في حالة الاستقراء الذي يوجد في الفرضية إنه دائما أكثر من الذي يوجد في الدليل. الفرضية ليست دائما مجرد اختصار للدليل. أي، في ك < ص، ك أقل من ص. في حالة كهذه، يبدو مخجلا أن نستعمل حججا استقرائية على الإطلاق، ولكن طبعا إنها جوهرية بصورة مطلقة، وإلا فكيف نثبت صدق القضايا العامة التي تشكل مقدمات حججنا الاستنباطية؟ كيف يتسنى لنا تثبيت صدق القضية أن كل الناس فانون إذا لم نعمم من أمثلة جزئية من جميع الناس، أو من أنواع أخرى من الدلائل عن حالات جزئية، إلى النتيجة العامة أن كل الناس فانون؟

عندما ننتقل من الدليل إلى الفرضية، عندما نقول إن الدليل يدعم الفرضية، أو إنه يؤسس الفرضية، أو يثبت صدق الفرضية، نحن لا نفعل هذا الشيء عشوائيا أو من دون تبرير. بالعكس، لدينا مبادئ أو قواعد تمكننا من الانتقال من الدليل إلى الفرضية، وباستطاعتك اعتبار هذه القواعد كقواعد المنهج العلمي. ولهذا لا ننتقل بطريقة عشوائية من ك ← ص بناء على د.ك د ← ص.



ولكن الآن، وهذه نقطة هيوم الحاسمة، ما هو أساس د؟ سنفترض أننا نستمد ك، الدليل، من الملاحظات الواقعية. ص هي تعميم من الملاحظات. ولكن الآن إذا أردنا تبرير الانتقال من ك إلى ص بناء على د ما هو تبرير د؟ وجواب هيوم هو كالتالي: أي محاولة لتبرير د تفترض: ما هي د بالضبط؟ (وهنا يحدث الترابط بين السببية والتسبيبية). يمكن طرح د. بطرق مختلفة. أوضح طريقة لطرحها هي فقط القول إن لكل حادثة سببا والأسباب المتشابهة لها نتائج متشابهة. وهناك طرق أخرى: الحالات غير الملاحظة ستشبه الحالات المتشابهة، الطبيعة متناسقة، المستقبل سيشبه الماضي. يعامل هيوم كل هذه الأفكار تقريبا بصورة متساوية لهذه الأغراض. إن لم نفترض نوعا من التناسق في الطبيعة، ذلك التناسق الطبيعي الذي تضمنه السببية والتسبيب، فلن نمتلك أساسا للحجج الاستقرائية. ولكن، وهذه نقطة حاسمة، لا يوجد أساس للاعتقاد بالتناسب في الطبيعة. إن أي اعتقاد كهذا يجب أن يتأسس بالاستقراء، الذي هو بدوره يجب أن يتأسس بتناسق الطبيعة، وهكذا محاولة تأسيس الاعتقاد على التناسق في الطبيعة ستكون دائرية.

حتى هذه النقطة من النقاش، إن نتائج هيوم تشككية تقريبا. لا يوجد أي شيء كالعلاقة الضرورية في الطبيعة، لا يوجد أي شيء كأساس عقلي في الاستقراء. كما هو المعتاد في أسلوب هيوم بالتحليل، بعد الوصول إلى نتائجه التشككية. إنه يعطينا أسباب لماذا لا نستطيع قبول هذه النتائج التشككية وعلينا التقدم بعملنا تماما وكأن التشكيكية لم تتأسس، نحن مضطرون للاستمرار بقبول خرافاتنا القديمة وهيوم متشوق لأن يشرح لنا كيف.

عندما كنا نفتش حولنا عن العلاقة الضرورية لم نجد علاقة ضرورية بالاضافة الى القبلية والتجاور، ولكن وجدنا علاقة أخرى: الترابط المتشابه للحالات. اكتشفنا ان الشيء الذي نسميه سببا دائما يتبعه الشيء الذي نسميه نتيجة. نحن نكتشف أن الأشياء التي نسميها أسبابا والتي دائما تتبعها أشياء نسميها نتائج ليست سوى واقعة من وقائع حياتنا في العالم. هذا التكرار المستمر في تجاربنا، هذا الترابط المستمر للحالات المتشابهة يولد توقعا معينا. في عقولنا حيث، عندما ندرك الشيء الذي نسميه سبباً نحن نتوقع آليا أن ندرك الشيء الذي نسميه النتيجة. إنه هذا «الإصرار الذي يشعر به العقل» للانتقال من إدراك الأسباب إلى التوقعات الحية للنتائج،

والانتقال من فكرة السبب إلى فكرة النتيجة، هو الذي يولد فينا الوهم بأنه يوجد شيء في الطبيعة بالإضافة إلى القبْلية والتجاور والترابط المستمر. الإصرار الذي يشعر به العقل يولد القناعة بأنه توجد علاقات ضرورية في الطبيعة. ولكن هذه القناعة ليست سوى وهم. الواقعة الوحيدة هي واقعة القبلية والتجاور والترابط المستمر. النقطة الوحيدة هي أنه يوجد بطريقة تلاحق الأشياء بعضها وراء بعض، وهذا النظام يولد الوهم بأن هناك شيئا إضافيا. ولكن العلاقة الضرورية التي نظن أنها توجد في الطبيعة هي كليا وهم في العقل. الواقعة الوحيدة هي النظام.

على أي حال، وجود النظام في حالات سابقة ملاحظة، هو ليس أساساً أبدا للافتراض أن الحالة التالية ستشبه الحالات السابقة. هذا لا يشكل أبدا حلا لمشكلة الاستقراء، فهو يعطينا الوهم بأننا نستطيع حل مشكلة الاستقراء لأننا نظن، بالإضافة إلى عزم العقل الذي نشعر به، أننا اكتشفنا العلاقة الضرورية. ولكن العلاقة الضرورية توجد في عقلنا فقط وهي لا توجد في الطبيعة ذاتها. وهكذا في الواقع يتغلب هيوم على مشكلة الاستقراء بتأكيد أن التسبيب يسبق السببية. وجود النظام (التسبيب) يولد وهم العلاقات الضرورية، ووهم العلاقات الضرورية يولد الاقتناع بأن لكل حادثة سببا (السببية).

تشمل تركة هيوم عن السببية، إذن، مبدأين أساسيين: أولا لا يوجد شيء كالعلاقة الضرورية في الطبيعة. ثانيا، إن ما نجده في الطبيعة، عوضا عن العلاقات السببية، هو تنظيمات كلية. تشكك هيوم بالعلاقة الضرورية لا يدفعه لأن يقول إن واقعة السببية لا توجد على الإطلاق. وبالأحرى، الواقعة توجد، ولكنها ليست كما كنا نتوقع. كنا نتوقع أن هناك حلقة بين السبب والنتيجة، ولكن الشيء الذي نجده في الواقع هو سلسلة من الحوادث التي تمثل قوانين كلية. تركت هاتان الصفتان أثرا في مناقشة السببية ليومنا هذا. معظم الفلاسفة يعتقدون أنه لا توجد علاقات سببية في الطبيعة، وأن أي علاقة سببية جزئية يجب أن تمثل قانونا كليا. ومعظمهم متحمسون لأن يشيروا إلى أنه ليس من الضروري للغة التي يصاغ بها القانون أن تكون اللغة نفسها التي تصف حوادث العلاقة السببية الأصلية. هكذا، إذا قلت: «الشيء الذي فعله جان سبب الظاهرة التي رأتها سالي»، ولنفترض أن جان وضع إبريق الماء على الفرن وأشعل النار، ورأت سالي الماء يغلي في الإبريق، عندئذ القول إن الشيء الذي فعله جان سبب

الظاهرة التي شاهدتها سالي صحيح، ولكن لا يوجد قانون يشير إلى جان وسالي أو حتى الفعل والرؤية. القوانين الطبيعية ستكون عن أشياء كضغط الماء عندما يسخن الماء في جوف الأرض.

كان تشكك هيوم بالاستقراء أقل تأثيرا على الفلسفة المعاصرة من نظريته في السببية. أظن أن معظم الفلاسفة اليوم يعتقدون أنه يمكن الإجابة على هيوم. والجواب العام المتعارف عليه يقول إن هيوم افترض خطأ أن الحجج الاستقرائية يجب أن توفي معايير الحجج الاستنباطية. إنه يفترض أن الحجة التي تجادل وفق المناهج الاستقرائية بناء على الدليل لتبرهن على النتيجة تعاني نوعا من النقص، لأن المقدمات لا تتضمن النتيجة كما هي الحال في الحجة الاستنباطية. بالنسبة إلى فلاسفة معاصرين، تبدو الحجة وكأن شخصا ما قال «دراجتي النارية ليست دراجة نارية جيدة، لأنها لا تحوز درجات عالية في معرض الكلاب». دراجات النار تختلف عن الكلاب، ولا يجوز الحكم عليها وفقا لمعايير الحكم على الكلاب. ونحن نقترف الغلطة نفسها اذا افترضنا أنه يجب الحكم على الحجج الاستقرائية بناء على المعايير الاستنباطية. المعايير الاستنباطية تضمن صحة الحجج الاستنباطية، والمعايير الاستقرائية تضمن صحة الحجج الاستقرائية. نحن نخطئ إذا خلطنا الواحدة بالأخرى.

الحقيقة أنه بناء على رأي معاصر معروف، حتى هذا النمط من الجدل يشكل تنازلا كبيرا لهيوم، القول إنه يوجد نمطان من الحجج، والاستقراء والاستنباط، هو سلفا مصدر لبس. لا يوجد سوى حجج استنباطية، وأحد المناهج المتبعة في العلوم يسمى منهج الاستنباط الفرضي. يشكل المرء فرضية، وبعدها يستنبط التنبؤ وبعدها يفحص الفرضية بتجربة ليتأكد مما إذا كان التنبؤ صحيحا. ونقول إن الفرضية أسقطت أو فندت بقدر ما يكون التنبؤ خاطئا. لا يوجد تعارض قاطع بين الاستقراء والاستنباط. بالأحرى، إن ما يسمى الاستقراء هو فحص الفرضيات بالتجربة وأنواع أخرى من الدلائل. وطريقة نموذجية لاختبار الفرضية هو استنباط نتائج الفرضية، وبعد ذلك التأكد مما إذا كانت تلك النتائج توفي شروط اختيارات معينة. مثلا، يتنبأ قانون الجاذبية بأن جسما سيسقط بمسافة معينة ووقت معين. بعد أن نقوم بهذا الاستنباط عندئذ نفحص الفرضية للتأكد عما إذا فعلا الأشياء تسقط بتلك المسافة وذلك الوقت.

ب ـ هل لا نختبر السببية أبدا؟

لقد قلت إنني معجب جدا بإنجاز هيوم في تحليله للعلاقة الضرورية ولنظريته في العلاقات السببية، ولكن عليّ أيضا أن أقول إنني أعتقد أن النظرية خاطئة بصورة كارثية، وإنه كان لها تأثير سيئ على الفلسفة اللاحقة في هذا الكتاب لن أطرح نقدا عاما لتفسير هيوم للسببية وللاستقراء، ولكن سأركز الانتباه فقط على الصفات الجوهرية لفلسفة العقل.

يمكن التعبير عن النتيجة الرئيسية السلبية في هيوم عن العلاقة الضرورية بجملة واحدة: لا يوجد انطباع Impression للعلاقات الضرورية، أي، لا يوجد تجربة للقوة، للفاعلية، أو للعلاقة السببية هل هذا صحيح؟ هل هذا يبدو معقولا لك؟ أقر بأن هذا لا يبدو معقولا لي. أظن أننا ندرك العلاقات الضرورية تقريبا طوال حياتنا الواعية وسأشرح كيف؟

عندما نجري تجارب إدراكية، أو عندما نقوم بأفعال طوعية، كما رأينا في مناقشتنا للقصدية، يوجد شرط سببي ذاتي للإشارة في شروط إرضاء الظواهر القصدية. القصد في الفعل يتوافر فقط إذا يسبب الحركة الجسدية، والتجربة الإدراكية تتوافر إذا سببها الشيء المدرك، ولكن في كل من هاتين الحالتين إنه شائع، لكنه غير صحيح كليا، أننا نختبر فعليا العلاقة السببية بين التجربة، من ناحية، والأشياء والحالات الواقعية في العالم، من ناحية أخرى. إذا كان لديك أي شك بهذا الخصوص، ارفع ذراعك فقط. بكل وضوح يوجد فرق بين رفع ذراعك بنفسك ورفع ذراعك بواسطة شخص آخر. كما ذكرت في الفصل الخامس، اكتشف جراح العظم، وايلدر بنفيلد، أنه يستطيع رفع ذراع مريضه بتنبيه العصبات في اللحاء الحركي بالاكترود الجسيمي (microelectrode). كان المريض دائما يقول شيئا كهذا: «أنا لم أفعل ذلك، أنت فعلت ذلك» [٢] الآن، تختلف هذه التجربة بوضوح عن رفع الذراع فعليا طوعا. في الحالة العادية، حيث ترفع ذراعك قصدا، تختبر فعلا السببية للقصد الفاعل الواعي الذي يسبب الحركة الجسدية. بالإضافة إلى ذلك، إذا اصطدم شخص ما بك، أنت تختبر إدراكا معينا، ولكن لا تختبر هذا الإدراك كشيء سببته أنت. تختبره فعلا كنتيجة لاصطدام جسد الشخص فيك. وهكذا في كل من الحالتين في الفعل والإدراك على حد سواء، يبدو لي شيئا عاما تماما، وعاديا، أننا ندرك علاقة سببية بين الأشياء والحالات

الواقعية في العالم وتجاربنا الشخصية الواعية. في حالة الفعل نختبر القصد بالفعل في عملية تسبيب الحركات الجسدية. وفي حالة الإدراك، نختبر الأشياء والحالات الواقعية في العالم في عملية تسبيب التجارب داخلنا.

أظن أن هيوم كان يفتش عن غرضه في المكان الخاطئ. كان يفتش بطريقة منفردة عن الأشياء والحوادث خارج ذاته واكتشف أنه لا يوجد علاقة ضرورية بينهم. ولكن إذا تمعنت خاصية تجاربك الواقعية يبدو طبيعيا تماما أنك تختبر نفسك كفاعل يسبب حدوث حوادث (أي، فعلا قصديا)، أو تختبر أن شيئا ما يحدث لك (أي، إدراك). في كل من الحالتين من الطبيعي جدا أن تختبر العلاقة السببية.

أعطت إلزابيث أنسكوم (Elizabeth Anscombe) مثالا جيدا «في محاضراتها» عن هذا الموضوع. لنفرض أنني جالس هنا وسيارة في الخارج تطلق النار من الوراء وتجعلني أجفل. في هذه الحالة، أنا بالفعل أختبر حركتي اللاإرادية كشيء سببه الصوت العالي في الخارج الذي سمعته. ليس هناك حاجة إلى الانتظار إلى ترابط الأمثلة المتشابهة. في هذه الحالة أنا قصدا أختبر الرابط السببي كجزء من سلسلة من تجارب واعية.

حتى الآن، لن تعطينا هذه التجارب العلاقة السببية بين تجاربنا والعالم الحقيقي، ولكن نريد أن نتمكن من اكتشاف العلاقة نفسها في العالم الحقيقي باستقلال عن تجاربنا. يبدو أنه ليس من الصعب أبدا تطبيق تصور السببية الذي نستمده من تجاربنا على الأشياء والحالات الواقعية في العالم التي توجد وتتفاعل بعضها مع بعض بطرق أخرى والتي هي مستقلة كليا عن تجاربنا. النتيجة التي أنا شخصيا أخلقها عندما أجعل السيارة تتحرك بدفعها هي نتيجة أستطيع ملاحظتها عندما ألاحظك تدفعها. ولكن العلاقة السببية هي ذاتها عما إذا كنت أدفع السيارة أو ألاحظك تدفع السيارة بالإضافة إلى ذلك، أستطيع تطبيق هذا على الحالة التي لا تشمل كائنات فاعلة أبدا، إذا رأيت سيارة تدفع سيارة أخرى أرى القوة المادية للسيارة الأولى وهي تدفع السيارة الثانية. وهكذا يبدو أنه بالإضافة إلى تجربتنا الواقعية للسببية نستطيع بكل سهولة تطبيق تصور السببية على سلاسل الحوادث في العالم التي لا تحوي تجاربنا أو في ما يخص هذه النقطة تجارب أي شخص آخر. ومع ذلك، العلاقات السببية التي تشمل الكائنات الإنسانية ليست سوى جزء صغير من العلاقات السببية في

العالم. النقطة المهمة في هذا النقاش الحالي هو أننا نستطيع تصور وجود العلاقة التي نختبرها عندما نجعل شيئا ما يحدث، أو عندما يجعل شيء ما شيئا ما يحدث لنا، في أثناء غياب التجارب للعلاقة السببية.

لا يوجد أي ضمان ذاتي لتجربتنا للسببية. قد نخطئ في أي حالة جزئية. ولكن إمكان هذا الخطأ والوهم جزء لا يتجزأ من التجربة الإدراكية تماما. النقطة المهمة في هذا النقاش هي أن تجربة السببية ليست أسوأ من أي تجربة إدراكية أخرى.

جـ- السببية العقلية والانغلاق السببي للمادة

لنفترض أن ما قلته حتى الآن صحيح، أي أننا نقوم بتجارب سببية كجزء من الوعي اليقظ العادي، وأن السببية علاقة واقعية في العالم الواقعي. ومع ذلك، يبدو أن السببية الفعلية تعاني مشكلة خاصة. ما المشكلة؟ أن الوعي غير مادي، إذن كيف يمكن أن يسبب نتائج مادية كحركة جسدي؟ رغم ذلك، يبدو أن الوعي يحرك، في تجربتنا، أجسادنا. أقرر أن أرفع ذراعي بوعي، وذراعي ترتفع. ولكن نعرف في الوقت نفسه أنه توجد قصة أخرى يمكن سردها عن رفع الذراع التي تتعلق بالشرارات العصابية الحركية، وإفراز الأستيلكولين (acetylcholine) في صفحات نهاية المحور العصبي للعصبات الحركية، وتنبيه القنوات الإيونية (ion channels)، والهجوم على السايتوبلازم (cytoplasm) لليف العضلي، وأخيرا رفع الذراع. وهكذا إذا وجدت قصة عن تأثير الوعي في مستوى العقل يمكن سردها، كيف تتناسب مع القصة التي يجب سردها عن الكيمياء والفيسيولوجيا على مستوى الجسد؟ الأسوأ من هذا، حتى لو افترضنا دورا للسببية العقلية، وأن العقل فعلا يؤدي دورا سببيا في إنتاج سلوكنا الجسدي، فإن هذا يبدو وكأنه ينقلنا من القلاية إلى النار، لأنه يبدو أننا الآن نقف بصدد أسباب عديدة. يبدو أنه لدينا ما يسميه الفلاسفة «التحديد السببي الفائض» (Causel overdetermination). يبدو انه توجد فئتان منفصلتان من الأسباب تجعلان ذراعي ترتفع. الأولى تتعلق بالعصابات والأخرى تتعلق بالقصدية الواعية.

الآن نستطيع اختصار المشكلة الفلسفية للسببية العقلية بدرجة من الدقة: اذا كانت الحالات العقلية واقعية، غير مادية، فمن الصعب أن ندرك كيف في مقدورها التأثير في العالم المادي. ولكن إذا كان لها تأثير في العالم المادي،

فإنه يبدو أننا سنواجه تحديدا سببيا فائضا. على أي حال، لا نستطيع تفسير فكرة السببية العقلية. هناك أربع قضايا غير متسقة بعضها مع بعض إذا نظرنا إليها كمجموعة.

١- الفرق بين العقل والجسد: العقلي والمادي يشكلان عالمين متميزين.

٢- الانغلاق السببي للعالم: العالم المادي مغلق سببيا بمعنى أنه لا شيء غير مادي يمكن أن يدخله ويسلك بوصفه سببا.

٣- مبدأ الإقصاء السببي: عندما تكون الأسباب المادية كافية لحدوث حادثة لا يمكن أن توجد أسباب أخرى لتلك الحادثة.

٤- الفعالية السببية للعقلي: الحالات العقلية فعلا تقوم بوظيفتها سببيا[٣].

هذه القضايا الأربع غير متسقة بعضها مع بعض إذا نظرنا إليها كمجموعة. إحدى الطرق للخروج من هذا المأزق هي التخلي عن القضية الرابعة، ولكن هذا يعادل الظاهراتية المصاحبية. كما يكتب جاغوان جيم «إذا كانت هذه هي الظاهرية المصاحبية، فلنستثمرها بقدر الإمكان» [٤].

عموما، كما رأينا مرة تلو الأخرى، عندما نواجه مشكلة فلسفية مستحيلة عادة تكتشف أنك تفترض افتراضا خاطئا. أعتقد أن هذا ينطبق على المثال الحالي. يتجسد الخطأ في القضية الأولى، في التمييز التقليدي بين العقل والجسد. قلت في الفصل الرابع إن هذا الخطأ ينشأ من افتراض أنه إذا وجد مستوى وصفي للعمليات الدماغية حيث تحتوي على سلسلة واقعية وغير قابلة للاختزال من الحالات الواعية، وحيث يوجد مستوى وصفي من العمليات الدماغية مكون من ظواهر بيولوجية فقط، على أن تكون حالات الوعي غير قابلة للاختزال إلى ظواهر نيروبيولوجية، عندئذ يجب أن يكون هذان المستويان منفصلين كل منهما عن الآخر. رأينا في الفصل الرابع أن هذا الافتراض خاطئ. الطريق للخروج من هذه الحيرة هو أن نذكر أنفسنا بنتيجة وصلنا إليها في ذلك الفصل: واقعية وعدم اختزالية الوعي لا تتضمن ان الوعي نوع من الموجود المستقل او صفة بالإضافة إلى الجهاز العصبي الذي يتحقق فيه. الوعي في الدماغ ليس موجودا أو صفة منفصلة، إنه تلك الحالة التي يوجد الدماغ فيها فقط.

مفرداتنا التقليدية تجعل التعبير عن هذه النقطة مستحيلا: إذا قلنا إن العقلي غير قابل للاختزال إلى المادي، فهنا يبدو أننا نقبل الثنائية. ولكن إذا قلنا إن العقلي هو مادي على مستوى وصفي أعلى، فيبدو أننا نقبل المادية. طريقة

الخروج من هذا المأزق. دعوني أُعِدْ النقطة التي ذكرتها مرة تلو الأخرى، هي التخلي عن المفردات التقليدية للعقلي والمادي والمحاولة لطرح جميع الوقائع فقط. العلاقة بين الوعي والعلاقات الدماغية شبيهة بالعلاقة بين صلابة المكبس والسلوك الجسيمي الجزئي والخلائط المعدنية، أو بين سيولة جسم الماء والسلوك الجسيمي الجزئي وسلوك الجسيمات الجزئية لـH2O، أو بين انفجار أسطوانة السيارة وتأكسد الجزئية الفردية الهيدروكربونية. في كل حالة الأسباب ذات المستوى الأعلى، على مستوى النظام بأكمله، ليست شيئا بالإضافة إلى الأسباب على المستوى الجسيمي لعناصر الجهاز، بالأحرى الأسباب على مستوى الجهاز يتم تفسيرها بأكملها، ويمكن اختزالها إلى سببية العناصر الجسيمية الجزئية. هذا صحيح في العمليات الدماغية وأيضا في محركات السيارات أو في الماء الذي يدور في آلات الغسل. عندما أقول إن قراري الواعي لأن أرفع ذراعي سبب لأن ترتفع ذراعي. أنا لا أقول إن سببا حدث بالإضافة إلى سلوك العصبات عندما تقدح وتنتج أنواعا عديدة من النتائج البيولوجية، ولكن بالأحرى، أنا بكل بساطة أصف الجهاز النيروبيولوجي بأكمله على مستوى الجهاز بأكمله وليس على مستوى العناصر الجسيمية الجزئية. هذه الحالة شبيهة تماما بانفجار أسطوانة محرك السيارة. أستطيع أن أقول إن الانفجار في الأسطوانة سبب لأن يتحرك المكبس، أو أستطيع القول إن تأكسد الجسيمات الجزئية الكاربوهايدية أطلقت الطاقة التي ضغطت على بنية الخلائط الجسيمية الجزئية. إن هذا ليس وصفا لمجموعتين مستقلتين من الأسباب، ولكن بالأحرى، إنه وصف على مستويات مختلفة من جهاز واحد. طبعا كبقية المشابهات، تقوم هذه المشابهة بوظيفتها إلى نقطة معينة. عدم التشابه بين الدماغ ومحرك السيارة يكمن في واقع أن الوعي غير قابل للاختزال أنطولوجيا كما هي الحال في اختزال انفجار الأسطوانة أنطولوجيا إلى أكسدة الجسيمات الجزئية الفردية. على أي حال، لقد جادلت سلفا وسوف أكرر النقطة هنا: عدم اختزالية الوعي لا ينشأ من واقع أن الوعي يؤدي دورا سببيا مستقلا، ولكن بالأحرى، تنشأ من واقع أن لدى الوعي أنطولوجية الشخص الأول، وبالتالي هو غير قابل للاختزال إلى شيء يمتلك أنطولوجية الشخص الثالث، على الرغم من أن الوعي لا يمتلك فاعلية سببية غير قابلة للاختزال إلى الفاعلية السببية لأساسها العصابي.

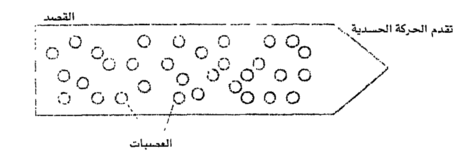


بإمكاننا اختصار مناقشة هذا الجزء كما يلي. المفروض أن توجد مشكلتان عن السببية العقلية. أولا، كيف يمكن للعقلي، الذي هو من دون وزن وشفاف، أن يؤثر بأي طريقة على المادي؟ وثانيا، إذا قام العقلي فعلا بوظيفته سببيا، فهل يا ترى لا ينتج تحديدا سببيا فائضا؟ الطريق المناسب للإجابة عن هذا السؤال هو التخلي عن الافتراضات التي أصدرتها في المكان الأول. الافتراض الأساسي كان: إن عدم اختزالية العقلي يضمن أنه يوجد بالإضافة إلى المادي، وأنه ليس جزءا من العالم المادي. حالما نتخلى عن هذا الافتراض فإن الجواب على اللغزين هو: أولا، العقلي هو بكل بساطة صفة (على مستوى الجهاز) من الجهاز المادي للدماغ، وثانيا، إذا جاز الكلام سببيا، لا توجد ظاهرتان مستقلتان، الجهد الواعي والشرارات العصابية اللاواعية. الشيء الوحيد الذي يوجد هو الجهاز الدماغي الذي يحتوي على مستوى واحد من الوصف، حيث الشرارات العصابية تحدث، ومستوى آخر من الوصف، مستوى الجهاز، حيث الجهاز واع، وفي الحقيقة يحاول بصورة واعية أن يرفع الذراع: حالما نتخلى عن المقولات الديكارتية للعقلي والمادي، حالما نتخلى عن فكرة أن هناك عالمين منفصلين، عندئذ لا توجد في الحقيقة مشكلة خاصة عن السببية العقلية. طبعا، توجد مشكلات صعبة عن كيف يقوم العقل بوظيفته النيروبيولوجية، وإلى حد كبير لم نعرف الحل لهذه المشكلات بعد.

واحد من الطرق لتمثيل هذه العلاقات موجود في الرسم البياني التالي، حيث المستوى الأعلى يبين القصد في أثناء الفعل، وهو يسبب الحركة الجسدية والمستوى الأسفل يبين كيف يعمل في العمليات العصابية والفيسيولوجية. في كل خطوة يسبب المستوى الأسفل والمستوى الأعلى ويحققه:

القصد ـ أثناء ـ الفعل	← أسباب	الحركة الجسدية
↑ سبَّب وحقق		↑ سبَّب وحقق
شرارات عصابية	← سبب	التغيرات الفيسيولوجية

رسوم بيانية كهذه مفيدة تعليميا، ولكنها مضللة، إذ تقترح أن المستوى العقلي هو في الأعلى كالسكر المجلد على الكعكة. قد يكون الرسم أفضل إذا بين القصد الواعي موجودا في جميع أنحاء الجهاز وليس فقط في الأعلى. في هذا الرسم البياني تمثل الدوائر العصبات والمكان المظلل (بين الدوائر ـ المترجم) يمثل الحالة الواعية المنتشرة في جميع أنحاء الجهاز العصبي:



هـ ـ السببية العقلية وتفسير السلوك الإنساني

رأينا في هذا الكتاب برمته أنه يوجد نوعان مختلفان تقريبا من المشكلات الفلسفية التي تحيط بمشكلة فلسفة العقل. من ناحية، هناك المشكلات من النوع التالي: كيف يمكن للعقل أن يوجد على الإطلاق؟ كيف يمكن للحالات الدماغية أن تسبب الوعي، على سبيل المثال؟ ولكن هناك مشاكل من النوع التالي: كيف يقوم العقل بوظيفته في الحياة الواقعية؟ ما هي البنية الواقعية للعقل وما هي وظيفة الوعي الإنساني؟ في هذا الفصل درسنا بالضبط الفرق بين السؤال: كيف نفسر إمكانية السببية العقلية على الإطلاق؟ والسؤال: كيف يقوم العقل بوظيفته في الحياة الواقعية؟ أريد أن أختتم هذا الفصل بالتحدث قليلا عن كيفية عمل السببية العقلية في الحياة الواقعية. تفهم الجواب لهذا السؤال ضرورة جوهرية مطلقة حتى نفهم أنفسنا ككائنات إنسانية، لأنه عندما نقوم بأفعالنا الطوعية عادة نقوم بهذه الأفعال بناء على أسباب، وهذه الأسباب تعمل سببيا بتفسير سلوكنا، ولكن الصورة المنطقية لتفسير السلوك الإنساني بلغة الأسباب تختلف جذريا عن صورة السببية المألوفة. والآن سوف أشرح بعض هذه الاختلافات.

في حالة نموذجية من السببية العادية غير عقلية نقول أشياء كـ «الهزة الأرضية سببت انهيار الطريق السريع». ولكن إذا قارنت هذه القضية مع تفسير نموذجي نعطيه لأفعالنا الشخصية (ومن الحسن دائما أن تأخذ بعين الاعتبار حالتك الشخصية لكي ترى نمط عمل السببية القصدية في حياتك الشخصية)، رأيت أن البنية المنطقية للتفسير مختلفة جذريا. لنفرض أنني أقول، «صوتُّ لبوش في الانتخابات الأخيرة لأنني كنت أريد سياسة تربوية أفضل».

إذا تمعنت بالتفسير الأول، انهيار الطريق السريع، ترى أنه يتميز بصفات منطقية. أولا، السبب يعلن شرطا ضروريا لحدوث النتيجة في ذلك السياق. أي، في ذلك السياق بالذات، لنفرض بناء الطريق السريع الموجود، ولنفرض وجود القوى التي ولدتها هذه القوى الأرضية، فإن الطريق السريع انهار فور حدوث الهزة الأرضية. ثانيا، لا تدخل في هذه الحادثة أهداف أو أغراض. الهزة الأرضية والانهيار حوادث تحدث فقط. ثالثا، على الرغم من أن التفسير كأي فعل لفظي، يحتوي على مضمون قصدي، فإن المضمون القصدي لا يعمل سببيا، ولكن بالأحرى، المضمون القصدي «الهزة الرضية» أو «هزة أرضية حدثت»، تصف بكل بساطة ظاهرة ولكنها لا تسبب أي شيء. الآن، هذه الشروط الثلاثة غائبة عن تفسير سلوكي الانتخابي. في حالتي التفسير لم يعلن عن شروط ضرورية، نعم، كنت أريد إصلاحا في النظام التربوي، نعم كنت أعتقد أن بوش سوف يكون أفضل من غور (Gore) في التربية، ولكن مع ذلك، لا شيء قط أجبرني على أن أصوت كما صوتُّ. كان بإمكاني أن أصوت للشخص الآخر، إذا بقيت جميع الشروط الأخرى على حالها. ثانيا، لن تفهم التفسير إلا إذا أدركت أنه وضع بلغة أهداف الفاعل. إن فكرة الأغراض أو الأهداف أو الغايات.. الخ، جزء جوهري من هذا النوع من التفسير. الحقيقة أن الجواب الفعلي الذي قدمته ليس كاملا. نحن نفهم تماما الادعاء أن فاعلا فعل لأنه أراد تحقيق «ب» إذا افترضنا أن الفاعل أيضا اعتقد أن القيام بفعل « أ» سوف ينتج «ب»، أو على الأقل سوف يؤدي في الغالب إلى حدوث «ب» وثالثا، لكي نتفهم هذه التفسيرات المطروحة بلغة القصدية السببية من الضروري بصورة قصوى أن ندرك أنه على المضمون القصدي الذي يوجد في التفسير، مثلا، كنت أريد سياسة تربوية أفضل، أن يوجد فعليا في السبب نفسه بالذات الذي يفسر خصوصياته السلوك الذي نحاول تفسيره.

جميع هذه الصفات الثلاث ـ افتراض الحرية، المتطلب أن تفسير الفعل يشمل تحديد غاية أو دافع آخر، وعمل السببية القصدية كجزء من الآلية التفسيرية ـ تختلف تماما بكل شيء عن التفسيرات المألوفة في الظواهر الطبيعية كالهزات الأرضية وحرائق الغابات. هذه الصفات الثلاث بإجمالها أجزاء من ظاهرة أوسع، المعقولية (rationality). من الضروري جدا أن تدرك أن عمل القصدية الإنسانية يتطلب المعقولية كمبدأ تنظيمي وتأسيسي وبنائي في الجهاز برمته. ليس بوسعي أن أبالغ في أهمية هذه الظاهرة لتفهم الفروقات بين التفسيرات الطبيعية التي نحصل عليها في العلوم الطبيعية والتفسيرات القصدية التي نحصل عليها في العلوم الاجتماعية. من الناحية السطحية لبنية الجمل التالية تبدو التفسيرات شبيهة بعضها ببعض تماما:

١ـ وضعت علامة على ورقة الانتخابات لأنني أردت أن أصوت لبوش.

٢ـ انتابني ألم معدة لأنني صوتُّ لبوش.

على الرغم من أن البنية السطحية متشابهة فإن الصورة المنطقية مختلفة تماما. الجملة الثانية تقول فقط إن حادثة، «ألم معدتي» سببه حالة قصدية (رغبتي). ولكن الجملة الأولى لا تعلن شرطا سببيا كافيا، ويظهر معناها فقط في سياق الغائية المفترضة.

تفسيرات كهذه تثير رزمة من المشاكل الفلسفية. أهمها مشكلة حرية الإرادة وهي ما سألتفت إليه في الفصل التالي.





8

الإرادة الحرة

تميل المشاكل الفلسفية إلى الاشتباك بعضها مع بعض. لكي تحل، أو تخاطب، مشكلة واحدة، عليك نموذجيا أن تخاطب سلسلة من المشكلات الأخرى. مشكلة حرية الإرادة مثال بارز على هذه الظاهرة العامة. ولكي نخاطب مشكلة الإرادة الحرة علينا أن نخاطب مشكلة الوعي، والسببية، والتفسير العلمي، والمعقولية. والأسوأ من ذلك، بعد مخاطبة جميع هذه القضايا الأخرى وكيف تتعلق بمشكلة الإرادة الحرة سوف نصل إلى توضيح لمشكلتنا، ولكن على رغم ذلك لن نحصل على جواب للمشكلة، أو على الأقل لا أجد الطريق إلى حل. كل ما آمل فعله في هذا الفصل هو تفسير القضايا العالقة والحلول الممكن الوصول إليها. النتيجة العامة التي أصل إليها هي أننا في حاجة إلى أن نعرف أكثر بكثير عن العمليات الدماغية قبل الحصول على حل لمشكلة حرية الإرادة نستطيع وضع الثقة بها من دون أي شك.

«توجد غرابة حول تجربة حرية الإرادة، لأننا لا نستطيع التخلص من القناعة بأننا أحرار ولو اقتنعنا فلسفيا بأن هذه القناعة خطأ»

المؤلف

أ ـ لماذا لدينا مشكلة عن حرية الإرادة؟

لدينا مشكلة عن حرية الإرادة لأن لدينا قناعتين متناقضتين بصورة مطلقة حيث كل طرف من التناقض يبدو صحيحا بكل تأكيد، وفي الواقع لا مفر منه. الأولى تقول إن كل حادثة تحدث في العالم لها أسباب كافية سابقة لها. الأسباب الكامنة للحادثة هي تلك الأسباب التي توجد في سياق معين، وهي كافية لأن تحدد أن الحادثة سوف تحدث. عندما نقول إن الأسباب كافية نعني ـ إذا افترضنا أن تلك الأسباب توجد في ذلك السياق التاريخي ـ فإن على الحادثة أن تحدث. عندما نسأل عن تفسير لحادثة لا نكتفي بالتفسيرات التي فقط تعلن أن الحادثة حدثت كجزء من سلسلة من الحوادث. نريد فإن نعرف لماذا تلك الحادثة حدثت كشيء يتميز عن حوادث أخرى حدثت. الصورة التي نملكها عن العالم تقول إن جميع الحوادث في العالم محددة، مثلا كما أن سقوط هذا القلم محدد إذا تركته. إذا تركت القلم الذي أمسكه الآن بيدي، في هذا السياق، فسوف يسقط على الطاولة. إذا افترضنا نمط تنظيم الكون، إذا تركته، فلا بد أن يسقط على الطاولة لأن القوى التي تؤثر فيه سببيا كافية لأن تحدد أنه سوف يسقط. قناعتنا بالحتمية تعادل الرأي القائل إن ما هو صادق بخصوص القلم صادق بالنسبة إلى كل حادثة حدثت أو ستحدث.

قناعتنا الثانية، هي أننا في الواقع نمتلك إرادة حرة، ترتكز على تجارب معينة من الحرية الإنسانية، لدينا خبرة صنع قرار لأن نفعل شيئا، وبعد ذلك نفعله. إنه جزء من تجاربنا الواعية إننا نختبر مسببات قراراتنا وأفعالنا، كأسباب لتلك القرارات والأفعال، على أنها غير كافية لفرض القرارات والأفعال الواقعية. فكر في نمط القرار الذي ستصنعه في اختيار المرشح الذي ستصوت له في انتخاب معين، أو حتى الطبق الذي ستختاره من قائمة الطعام في مطعم ما، إذا فعلت ذلك فسوف ترى أنك تقوم بتجربة خاصة بصنع القرار، وهذا النوع من التجربة هو الذي يولد فيك، كجزء من التجربة، شعورا بوجود اختيار من بدائل مفتوحة أمامك. باختصار، توجد فجوة بين مسببات قراراتك وأفعالك، كأسباب، وعملية صنع القرار بالفعل، والقيام بهذه الأفعال. صنع القرار الطوعي والقيام بالفعل يتغايران عن الإدراك، لأنه في حالة صنع القرار الطوعي والقيام

بالفعل توجد فجوة بين الأسباب والظاهرة، كأسباب لصنع القرار والقيام بالفعل، والحدوث الفعلي لصنع القرار أو القيام بالفعل. أما في حالة الإدراك، فلا توجد هذه الفجوة. هذا هو سبب وجود مشكلة «حرية الإرادة» وعدم وجود مشكلة «حرية الإدراك». إذا ألقي نظرة على يدي التي هي أمامي فإن الأسباب: أي وجود اليد بالضبط أمام عيني، وأن الضوء جيد، وأن عيني بوضع جيد، كافية لإنتاج هذه التجربة البصرية. لا توجد فجوة وبصورة مغايرة، في حالة الأفعال الطوعية، يوجد على الأقل ثلاث فجوات، أو، إذا أردنا التعبير بدقة ثلاث مراحل من فجوة مستمرة، هناك فجوة بين الإدراك بأسباب الفعل والقرار لصنع الفعل. مثلا، في حالة نموذجية لصنع القرار، حيث يطلب منك أن تختار بين سميث (Smith) وجونز (Jones)، مرشحين في الانتخابات، عادة مجموعة الأسباب التي تدفعك للتصويت من أجل سميث أو جونز بحد ذاتها لا تجبرك على القرار. ثانيا، هناك فجوة بين القرار وبدء تنفيذ القيام بالفعل ذاته على أرض الواقع. مثلا، عندما تصنع القرار بأن تصوت لجونز فإن قرارك لا يجبرك على أن تقوم بالفعل. وعندما تدخل حجرة التصويت يبقى عليك تنفيذ القرار. ثالثا، لأي سلسلة ممتدة من الأفعال، مثلا، إذا أنا حاولت تعلم اللغة الروسية أو كتابة كتاب في فلسفة العقل، توجد فجوة بين بداية الفعل واستمراريته حتى نهايته. ليس بإمكانك، إذا جاز الكلام، فقط أن تحرك نفسك وتدع الحركات تجري كحركة القطار الذي يجري على السكة الحديد. عليك أن تبذل جهدا متواصلا للاستمرار بالفعل حتى نهايته.

الآن، بعد قول كل ما سبق علي فورا إجراء بعض التعديلات. توجد في بعض الأحيان فجوة في الإدراك، مثلا، الانتقال من رؤية شكل مرسوم كبطة إلى رؤيته كأرنب. ولكن هذا لا يعارض، في الحقيقة، الفكرة العامة، لأنه في حالات كهذه يوجد عنصر طوعي في الإدراك. نحن الذين نختار رؤية الشكل كبطة أو كأرنب. طبعا، لا تحتوي جميع الأفعال الإنسانية على تجربة الفجوة. في بعض الأحيان نجد أنفسنا في قبضة اندفاع عاطفي طاغ. في هذه الحالات لا نملك الشعور بالإمكانيات البديلة. ولكن هذه هي المغايرة بالضبط بين الأفعال الطوعية من ناحية والأفعال المكرهة أو الإدمانية أو الاستفراطية من ناحية أخرى.



اختبارنا للفجوة هو أساس قناعتنا أن لدينا إرادة حرة. ولكن لماذا وضع كل هذه الثقة بهذه التجارب؟ ومع ذلك، لدينا كثير من التجارب التي نعرف أنها وهمية. لماذا لا نفرض بكل بساطة أن تجربة حرية الإرادة وهمية، مثلا، القول إن تجربة اللون وهمية؟ على أي حال، تجربة حرية الإرادة ليست شيئا نستطيع صرفه بسهولة كمجرد وهم، كل مرة نصنع قرارا علينا أن نفترض وجود الحرية، إذا كنت، مثلا، في مطعم وراجعت قائمة الطعام وسألني النادل عما أريده، لا أستطيع القول «أنا حتمي». سوف أنتظر لأرى ما يحدث، لأنه حتى هذا اللفظ معقول فقط كممارسة لحرية إرادتي. لا أستطيع التفكير في هذا اللفظ كشيء حدث لي تماما كما يحدث الألم المفاجئ في المعدة، توجد غرابة حول تجربة حرية الإرادة لأننا لا نستطيع التخلص من القناعة بأننا أحرار ولو اقتنعنا فلسفيا بأن هذه القناعة خطأ. كلما قررنا أو فعلنا طوعيا، وهذا نفعله طوال النهار، علينا بأن نقرر ونفعل بناء على الافتراض أننا أحرار وإلا فإن قرارنا وفعلنا يكونان غير معقولين بالنسبة إلينا. لا نستطيع التخلص فكريا من حرية إرادتنا.

هكذا يبدو أننا نمتلك القناعة، من ناحية، إن كل حادثة تحدث يجب أن تفسر بوساطة شروط كافية، ومن ناحية أخرى، التجارب التي تولد القناعة بحرية الإرادة، قناعة لا يمكن التخلي عنها بالفعل، بغض النظر عن كمية نكرانها نظريا.

ب ـ هل التوافقية حل لمشكلة الإرادة؟

أظن أن معظم الفلاسفة اليوم يقبلون نسخة من الرأي القائل إنه إذا تفهمنا هذه الأفكار بصورة صحيحة فبإمكاننا أن نرى أن أطروحة الإرادة الحرة تتوافق مع أطروحة الحتمية. كلتا الحتمية وحرية الإرادة على صواب. يُدعى هذا الرأي، بلا غرابة، التوافقية، وفي البداية عمدها وليم جيمس (William James) كـ «الحتمية اللطيفة»، لكي يفرقها عن «الحتمية القوية»، الأطروحة التي تقول إن الحتمية وحرية الإرادة غير قابلتين للاتفاق إحداهما مع الآخر، وأن الحتمية صادقة وحرية الإرادة كاذبة. وفقا للتوافقيين، القول بأن الفعل حر لا يعني أنه لا يوجد له أسباب كافية



سابقة، بل بالأحرى، يعني أن له أنواعا معينة من الشروط السببية. وهكذا مثلا، إذا قررت الآن أن أرفع ذراعي اليمنى، وفعلا أرفعها، عندئذ تحت تلك الشروط أنا أرفع ذراعي اليمنى بإرادتي، بحريتي الشخصية وبصورة أكثر عظمة، إذا قررت أن أكتب الرواية الأمريكية العظيمة أو أصوت للمرشح الجمهوري، فإنني أصنع هذه القرارات وأنفذها بحرية إرادتي الشخصية. والآن، طبعا بالنسبة إلى التوافقيين، لديهم أسباب كأي شيء آخر. إنها محددة بصورة كاملة، ولكن النقطة هي أنها محددة من قبل قناعاتنا الشخصية الباطنية، وعملياتنا العقلية، وتأملاتنا. وهكذا الأفعال الحرة ليست أفعالا غير محددة، إنها محددة كأي حادثة أخرى في مسيرة العالم. ولكن بالأحرى، كونها حرة يتم بواسطة تحديدها من قبل أنواع معينة من الأسباب وليس من قبل أنواع أخرى. مثلا، إذا رفعت ذراعي لكي أعطي مثالا فلسفيا، فإن هذا الفعل حر. ولكن إذا وضع إنسان المسدس على رأسي وقال: «ارفع ذراعك اليمنى!» وبعد ذلك أرفعها فإنني لا أقوم بفعلي طوعا. أنا أفعل بالتهديد أو القوة أو الضغط. باختصار، «حر» لا تعارض «سبَّب» بل تعارض «جبر» أو فرض أو «مكرها». وهكذا يبدو أنه وفقا للرأي التوافقي تستطيع أكل الكعكة والاحتفاظ بها في آن واحد. نستطيع القول: نعم، إن جميع الأفعال محددة، ولكن بعض الأفعال حرة لأنها محددة من قبل أنواع معينة من العمليات النفسية أو أنواع من التعقلية أو الروية.. إلخ.

هل تعطينا التوافقية فعلا حلا لمشكلة الإرادة الحرة؟ لقد قلت إنني أظن أن معظم الفلاسفة يفترضون أنها تعطي حلا، وفي الواقع لديها تاريخ طويل ومميز. بنسخ مختلفة، اعتنقها توماس هوبز (Thomas Hobbes) وديفيد هيوم وجان ستيوارت ميل، وفي القرن العشرين اعتنقها أ.ج.آير (A.J.Ayer) وتشارلز ستيفنسون (Charles Stevenson). عما إذا اعتقدنا أن التوافقية تعطي حلا لمشكلة الإرادة الحرة يعتمد على تصورك للمشكلة، وإذا كانت المشكلة عن الاستعمال العادي لكلمات كـ «بملء إرادتي» عندئذ يبدو واضحا أنه يوجد استعمال لهذه الكلمات، حيث إنه عندما يقول المرء إني قمت بالفعل بملء إرادتي سوف يترك السؤال مفتوحا عما إذا كانت الأسباب السابقة كافية سببيا. نحن في الواقع

نستعمل هذه الكلمات بصورة متسقة مع التوافقية، ولكن هذه النقطة ليست مشكلة حرية الإرادة التي أزعجتنا. عندما يسير الناس في الشارع حاملين لافتات تطلب «الحرية الآن» إنها عادة لا تفكر بطبيعة السببية، إنها فقط تريد الحكومة أن تتركهم وشأنهم أو شيء من هذا القبيل، من دون شك، هذا استعمال مهم لتصور الحرية، ولكنه ليس مركزيا لمشكلة حرية الإرادة، على الأقل ليس كما أنا أتصورها. ها هي المشكلة. هل جميع قراراتنا وأفعالنا تسبقها أسباب كافية تحدد حدوث هذه القرارات والأفعال؟ هل سلسلة السلوك الإنساني والحيواني محددة كسقوط القلم على الطاولة محددة حركته بقوة الجاذبية وقوى أخرى تؤثر فيه؟ التوافقية لا تجيب عن هذا السؤال.

تقدم التوافقية نقطة منطقية عن تصورات «حر» و«محدد» وتصر بصواب أنه يوجد استعمال لهذه التصورات وأنه وفقا لهذه التصورات يمكن القول إن الفعل حر لا يثير بحد ذاته أسئلة عما إذا كان الفعل محددا بمعنى أن له شروطا سببية كافية، ولكن حالما نقبل النقطة المنطقية يبقى هناك سؤال تجريبي، واقعي. هل في الواقع، في ما يتعلق بكل فعل إنساني قد حدث في الماضي، أو يحدث الآن أو سوف يحدث في المستقبل، هناك شروط سابقة كافية سببت هذا الفعل؟ هل أسباب جميع أفعالنا شروط سببية كافية؟ لنفرض أنه توجد أسباب لأفعالنا، ولنفرض أن بعض الأفعال، كالأفعال المكرهة، سببها شروط سابقة كافية، هل في الواقع، بالنسبة إلى كل فعل واحد، كانت أسباب ذلك الفعل كافية لأن تحدد أن ذلك الفعل، ولا أي شيء آخر، كان محتما أن يحدث؟ التوافقية لا تجيب ولا تحاول أن تخاطب هذه المشكلة التي تحيط بحرية الإرادة. تفترض النظرية أننا محددون ولكن ذلك السؤال يبقى مفتوحا حتى إذا قبلنا النقطة التوافقية عن الاستعمالات اللغوية. لاحظ أن مشكلة الإرادة الحرة، كما أنا طرحتها لا تستخدم أفكار «الحرية» أو «من ملء إرادتي» أو «طوعي»، الخ. المشكلة هي عن الشروط السببية الكافية فقط.

أظن أن هناك سببا آخر دفع العديد من الفلاسفة لقبول التوافقية: هؤلاء الفلاسفة لا يهتمون كثيرا بمشكلة حرية الإرادة كما أنا عرفتها. إنهم يهتمون بمشكلة «المسؤولية الأخلاقية. إنهم متلهفون لأن يشددوا على أن شخصا

كهتلر لا يمكنه التنصل من المسؤولية عن أفعاله، حتى لو استطاع أن يبرهن أن سلوكه كان محددا. بهذا المعنى هم يريدون القول إن المسؤولية الأخلاقية تتوافق مع الحتمية، ولأنه على الأقل بمعنى واحد لـ «حر» يبدو أنه توجد علاقة بين المسؤولية الأخلاقية والحرية، يبدو أنه يجب ألا يوجد معنى «حر» يتفق مع الحتمية. هذه القضايا تثير الاهتمام، ولكنها ليست ما يهمني في هذا الكتاب. يمكن طرح المشكلة التي تهمني باستقلال عن هذه الخلافات عن الحتمية والمسؤولية الأخلاقية. دعوني أكرر السؤال عما إذا كان لكل فعل إنساني (بما فيه فعل صنع القرار) تم حدوثه بالكامل أو سوف يتم حدوثه بالكامل أسباب سابقة كافية لأن تحدد أن ذلك الفعل وليس أي فعل آخر كان بإمكانه أن يُفعل.

وهكذا تبقى أمامنا قضية واقعية. ما هو الصادق، الحتمية أم نقيضها [فلنسمها الإرادية libertarianism]؟ يوجد وجهان لهذا السؤال: نفسي ونيروبيولوجي. فلنعالج كلا منهما على التوالي.

جـ ـ هل الحتمية النفسية صادقة؟

السؤال الذي يتعلق بالحتمية النفسية هو عما إذا كانت حالاتنا النفسية كافية سببيا لأن تحدد جميع أفعالنا الطوعية. هل حالاتنا النفسية بشكل المعتقدات والرغبات والآمال والمخاوف، وأيضا إدراكنا للواجبات والالتزامات... إلخ. كافية سببيا لأن تحدد جميع قراراتنا وأفعالنا؟ لاحظ، انظر إلى هذا السؤال كسؤال واقعي، تجريبي تماما. الشيء الأول الذي يجب ملاحظته هو أن تفهمنا لهذه التصورات يرتكز على إدراكات مغايرة بين الحالات التي فيها نحن خاضعون إلى إلزامات نفسية والحالات التي فيها نحن لسنا خاضعين إلى إلزامات كهذه. المدمن على المخدرات والكحول وأنواع أخرى من الإلزام لا يتمتعون بالحرية النفسية. إذا هم فعلا يعانون من الحالات النفسية المذكورة فإنهم لا يستطيعون السيطرة على أنفسهم. وهكذا نتساءل: هل جميع الأسباب النفسية شبيهة بهذا السبب؟ هل قراري لأن أصوت للمرشح الجمهوري تماما كالسلوك الإلزامي للمدمن على المخدرات الناجم عن الإدمان؟

حسنا، دعونا ندافع بقدر الإمكان عن ادعاء الحتمي. يوجد كثير من التجارب التي تبين أننا غالبا في حالات فيها نظن أننا نسلك بحرية نفسية بينما في الواقع سلوكنا محدد. ربما أبرز هذه الحالات حالات التنويم المغنطيسي. في تجربة تنويم مغناطيسي نموذجية (وهذه الحالة فعلا أجريت)، طلب من الفاعل، بعد خروجه من حالة التنويم المغنطيسي أن يذهب إلى النافذة ويفتحها حالما يسمع كلمة «ألمانيا». في هذه التجربة، حالما سمع الفاعل كلمة «ألمانيا» ابتكر الفاعل سببا له رنة عقلانية كاملة لفتح النافذة. قال شيئا على النحو التالي: «الهواء في هذا المكان فاسد جدا نحن بحاجة إلى بعض الهواء النقي. هل لديكم أي مانع إذا فتحت النافذة؟» بالنسبة إليه، بدا إليه أن فعله كان حرا تماما. ولكن لدينا سببا جيدا للاعتقاد أنه كان محددا لأسباب لم يكن على وعي بها. وهكذا في هذه الحالة كانت الفجوة وهما. كان يتوهم أنه كان يقوم بفعل حر، ولكن في الواقع كان سلوكه محددا كليا. والآن، سؤالنا هو: هل من المعقول أن نفترض أن جميع أفعالنا شبيهة بهذا الفعل؟ حسنا، إن هذا الادعاء واقعي ولا يمكن الإجابة عليه بالتأمل الفلسفي. لكن لا يبدو من المحتمل أننا نقوم بجميع أفعالنا وفقا لنموذج المدمن على المخدرات والشخص الذي يخرج من جلسة تنويم مغناطيسي. إذا قررت الآن ماذا سأتغدى أو أين سأقضي ما بعد الظهر فإن الأسباب النفسية التي تؤثر علي تختلف كليا عن الأسباب النفسية التي تؤثر على المدمن أو على الفاعل الذي مر بتجربة التنويم المغناطيسي. الشخص في جلسة التنويم المغناطيسي يعمل في فجوة، ولكنه لا يدرك جميع دوافعه. يمتلك دافعا طاغيا غير واع به على الإطلاق. الواقع أنه يقوم بتجربة فعل حر، من الناحية النفسية، ولكن دافعه الطاغي غير واع. الحرية الكاملة تتطلب إدراك المرء لدوافعه التي يفتقر إليها الفاعل بهذه الحالة هذا يختلف عن المدمن الذي يعرف تماما أنه في قبضة الإدمان ورغم ذلك يسلك كمدمن.

توجد كثير من التجارب، شبيهة بتجارب التنويم المغناطيسي، التي فيها تختبر الناس الفجوة، ولكن لدينا أسبابا مستقلة للاعتقاد أنهم ليسوا أحرارا. كثير من العلماء يظنون أن هذه التجارب تدعم الفرضية القائلة إن جميع أفعالنا محددة نفسيا [1]. ولكنني أعتقد أنها تدعم الفرضية المعارضة. نحن



نتفهم جميع هذه الحالات، التنويم المغناطيسي والخداع والتسامر... إلخ، بمغايرتها مع الحالة المألوفة التي تمارس فيها حرية الفعل الطوعي. الحالات التي فيها الفجوة وهمية هي بالضبط حالات تختلف بطرق معينة مهمة عن الحالات المألوفة من الأفعال الطوعية. وبهذا أظن أنها لا تؤسس بحد ذاتها الحتمية النفسية. دعوني أكرر، هذا سؤال واقعي تجريبي، لا يمكن حله بالحجج الفلسفية فقط، بغض النظر عما إذا كانت جميع أفعالنا محددة نفسيا. النقطة التي أسلط الضوء عليها الآن تقول إن التجارب التي هي بمتناول اليد تدعم الرأي الذي يقول إننا نمتلك حرية نفسية. حتى الحالات التي تغيب عنها الحرية النفسية تفهم بصورة مغايرة عن الحالات التي توجد فيها الحرية النفسية.

هـ- هل الحتمية النيروبيولوجية صادقة؟

لكي تتحقق أهداف هذا الفصل، سوف أقبل النتيجة أن الحرية النفسية حقيقية. الأسباب النفسية الصافية لأفعالنا غالبا ليست كافية لأن تحدد الأفعال. على أي حال، هذا يبقي السؤال العميق مفتوحا: ما هو دور النيروبيولوجيا التي تقبع خلف هذا التصور؟ قد تكون لدينا إرادة حرة على المستوى النفسي، بمعنى أن السيكولوجيا بحد ذاتها لم تكن كافية لأن تثبت أفعالنا. ولكن النيروبيولوجيا التحتية، التي هي أيضا تحدد تلك السيكولوجيا، قد تكون هي بذاتها كافية سببيا لأن تحدد أفعالنا. خلال هذا الكتاب بأكمله افترضنا أنه في أي لحظة كانت حالة الشخص الواعية مسببة كليا من قبل جهازنا النيروبيولوجي. والآن نجادل بأن الحالات الواعية ليست نموجيا كافية لأن تحدد قرارات وأفعالا. ولكن مع ذلك، هذا يُبقي السؤال مفتوحا: هل النيروبيولوجيا كافية لأن تحدد القرارات والأفعال؟ دعونا نلفت نظرنا إلى هذه المشكلة التي أعتبرها أخطر نوع من المشاكل التي تحيط بمشكلة الإرادة الحرة.

نقترب الآن إلى لب المشكلة، وبهذا من الحسن أن نراجع ما أنجزناه حتى الآن. بنيت في هذا الفصل والفصول السابقة، أو على الأقل قدمت حججا تدعم، الادعاءات التالية:

١ ـ ربما تكون الإرادية النسبية، كما عرفتها، صادقة. تقول الأطروحة إن حالاتنا النفسية، المعتقدات والرغبات والآمال والمخاوف... إلخ، ليست في كل حالة كافية سببيا لأن تحدد الفعل اللاحق. في ما يخص المستوى النفسي، الأفعال الحرة توجد في الواقع، رغم أنه ليس جميع الأفعال حرة على المستوى النفسي. في بعض الأحيان مثلا، في حالات الإلزام والغضب والرغبة الطاغية... إلخ، يكون الفاعل في قبضة شروط نفسية كافية. ولكني أدّعي في هذه المناقشة أن ليس كل حالة شبيهة بهذه الحالة. هذه ليست سوى طريقة أخرى للقول إن الفجوة حقيقة نفسية، وأنها ليست وهما.

٢ ـ في فصول سابقة ادعيت أن جميع الحالات النفسية من دون استثناء هي، في أي لحظة، محددة من قبل الحالة الدماغية في تلك اللحظة. وهكذا، مثلا، في الوقت الحالي جميع حالاتي النفسية، الواعية وغير الواعية، تحددها الحالات النفسية التي تحدث في دماغي. أي تغير في الحالات النفسية سوف يتطلب أي تغير في عمل الدماغ. هذه المشكلة بالذات هي التي مكنتنا من حل مشكلة الظاهراتية المصاحبية. حالاتنا الواعية هي صفات تنظيمية أو صفات ذات مرتبة عليا في الدماغ، وكنتيجة لذلك لا توجد مجموعتان مستقلتان من الأسباب ـ الأسباب النفسية والنيروبيولوجية. النفسي ليس سوى النيروبيولوجي، ولكنه يوصف على مستوى أعلى.

ولكن إذا كان على الحرية النفسية، وجود الفجوة، أن تؤدي دورا في تغيير العالم، إذن يجب على التغيير بطريقة أو أخرى أن يظهر في النيروبيولوجي. كيف يصبح هذا ممكنا؟ رأينا مسبقا أن النيروبيولوجي في أي لحظة كافٍ لأن يحدد الحالة النفسية الكاملة في تلك اللحظة، سببيا من الأسفل إلى الأعلى. وهكذا، غياب الشروط السببية الكافية على المستوى النفسي، أو غياب الشروط الكافية في السببية النفسية التي، إن جاز القول، تتحرك من اليسار إلى اليمين عبر الزمن، سوف تؤدي دورا حقيقيا في تغيير العالم على المستوى النفسي إذا كان هذا الغياب على المستوى النفسي معكوسا على المستوى النيروبيولوجي. إذا كانت الحرية حقيقية، إذن على الفجوة أن تتحرك كليا نحو الأسفل إلى المستوى النيروبيولوجي. ولكن كيف بإمكانها أن تفعل ذلك؟ لا يوجد فجوة في الدماغ.

٤ - بناء حالة اختبار

لكي ندرس هذا السؤال علينا أن نبني مثالا فيه يوجد اختلاف واقعي بين الفعل الحر والفعل المحدد. ماذا سيكون شكل العالم لو كانت الحتمية صادقة وكيف تتغاير بالضبط مع العالم لو كانت الإرادية صادقة؟ دعونا نبين مثلا لشرح الفرق. سوف نختار مثلا مشهورا، ولو كان أسطوريا. طلب الإله زيوس (Zeus) من ابن ملك طروادة، باريس، أن يقدم تفاحة ذهبية منقوشا عليها «الأجمل» إلى واحدة من ثلاث إلهات، أفروديت وبالاس أثينا وهيرا. على عكس سوء فهم شائع متمثل في عديد من اللوحات الفنية المشهورة، لم يختر باريس أجمل الإلهات، بل من عرضت عليه أفضل رشوة. بالاس أثينا عرضت إليه حكم أوروبا وآسيا. هيرا عرضت عليه المقدرة لأن يقود الطرواديين إلى نصر عسكري ضد اليونان، وأفروديت عرضت عليه أجمل امرأة في العالم. نحن جميعا نعرف أنه اختار أفروديت مع نتائج كانت محتمة أن تكون كارثية.

دعونا الآن نرتب هذه الحالة. سوف نفترض أن باريس تلقى الاختيار في وقت «ت ١». سوف نفترض أن الحالة الشمولية لدماغه في وقت «ت ١» شملت وعيا كاملا للاختيار وأيضا الأسباب لأي قرار قد يصنعه. وفي وقت «ت ٢»، ولنقل بعد عشر ثوان، قرر باريس أن يعطي أفروديت التفاحة وذراعه اليمنى شرعت بتسليم التفاحة إليها. دعونا نفترض أنه لم يوجد على الإطلاق أي منبهات خارجية كانت قد أثرت في دماغ باريس أثناء الثواني العشر بين «ت ١» و «ت ٢». نستطيع الافتراض أنه أغلق عينيه وأنه لم يسمع أي شيء، وأنه لم يصل إلى دماغه منبه خارجي له علاقة بقراره. الآن يمكن طرح السؤال عن الإرادة الحرة بدرجة من الدقة: إذا كانت الحالة الشمولية لدماغه في وقت «ت١» سببية كافية لأن تحدد الحالة الشمولية لدماغه في وقت «ت٢»، عندئذ لا بد أن يكون قراره قد تم صنعه في وقت «ت١». لماذا؟ لأن في وقت «ت٢» صنع قراره وعندما قدح الأستيلكولين (acetylcholine) صفحات المحاور النهائية للعصبات المتحركة فإن ذراعه ابتدأت بالتحرك نحو أفروديت بحكم السببية الضرورية. لو كانت الحالة الشمولية للدماغ في «ت١» كافية لأن تثبت الحالة الشمولية للدماغ في «ت٢»، في هذه الحالة وفي جميع الحالات الأخرى التي لها علاقة بهذه التجربة، لما أمكن لباريس ولا لأي واحد



منا أن يملك إرادة حرة. إذا كان هذا الوصف صحيحا، إذن، إذا جاز الكلام بلغة «السمكري»، فإن الإرادة الحرة وهم هائل. ومن ناحية أخرى، إن لم تكن حالة الدماغ في «ت١» سببية كافية لأن تثبت الحالة في «ت٢»، عندئذ الإرادة الحرة حقيقية، إذا قبلنا بافتراضات حاسمة معينة في دور الوعي.

دعونا نكتشف كل إمكانية بدورها.

الفرضية الأولى: الحتمية والدماغ الآلي

وفقا للفرضية الأولى علينا أن نفترض أن الدماغ آلة بالمعنى التقليدي لمحركات السيارة والمحركات البخارية والمولدات الكهربائية. إنه نظام محدد كليا، وأي ظهور للاحتمية وهم يرتكز على جهل، وهكذا تتفق هذه الفرضية تماما مع ما نميل إلى اعتقاده عن الطبيعة والبيولوجيا عامة. الدماغ عضو كأي عضو آخر، ولا يمتلك إرادة حرة أكثر من أن يمتلك القلب أو الكبد أو إصبع الإبهام إرادة حرة. وهذا أيضا يتفق مع تصور معاصر في العلم المعرفي، ووفقا لهذا العلم علينا أن نتصور الدماغ كالخردوات اللازمة لتنفيذ برنامج كمبيوتر رقمي، وأيضا وفقا لهذا العلم لا يظهر الدماغ إرادة حرة أكثر من الإرادة الحرة للبرنامج الذي تنفذه الخردوات. بإمكاننا إيهام العقل أنه يمتلك إرادة حرة، وذلك بتصميم برنامج يحتوي على عناصر عشوائية وغير قابلة للتنبؤ، ولكن مع ذلك، الجهاز ككل سيبقى محددا.

الفرضية الثانية: اللاحتمية والدماغ الكمي

الفرضية الأولى مريحة على النحو التالي ـ يصبح الدماغ في نهاية الأمر آلة شبيهة بأي آلة أخرى. لكن وفقا للفرضية الثانية، لن يكون من الواضح أبدا نوعية الآلية التي سيعمل المخ وفقها لكي يكون النظام لاحتميا بالطريقة المناسبة. ولكن ما هي بالضبط الطريقة المناسبة؟ علينا أن نفترض أن الوعي يؤدي دورا سببيا بتحديد قراراتنا وأفعالنا الحرة، ولكن أيضا علينا أن نفترض أن ذلك الدور ليس حتميا، أي، ليس شروطا كافية. الآن، ممارسة الوعي في أي لحظة هي شروط كافية، ولهذا نفترض أن الحركات النيروبيولوجية اليمينية ـ اليسارية التي

تحدث في مسيرة الزمن ليست بذاتها كافية سببيا، أي، بحد ذاتها، كل مرحلة من العملية النيروبيولوجية ليست كافية لأن تحدد المرحلة التالية بواسطة أسباب كافية. لنفرض أن تفسير كل مرحلة بواسطة المرحلة السابقة يعتمد على واقع أن كل الجهاز واع، ويمتلك ذلك النوع من الوعي الذي يظهر في الفجوة، أي، الوعي الطوعي. ولكن كيف يمكن لجهاز كهذا أن يبدو لنا؟ نحن نفترض أن الدماغ، على المستوى الأساسي تماما، لا حتمي، أي الفجوة التي توجد فعلا في المستوى الأعلى، إذا جاز الكلام، تنتقل نحو الأسفل، إلى مستوى العصبات وتحدد العمليات العصابية. هل يوجد أي شيء في الطبيعة قد يقترح ولو وجود إمكانية جهاز لاحتمي كهذا؟ الجزء الوحيد في الطبيعة الذي نعرف، بكل تأكيد، في هذا الوقت الذي كتب فيه هذا الكتاب، أنه يحتوي على عنصر لاحتمي هو الميكانيكية الكمية. على أي حال، نحن نضلل عندما نسمي هذا الجزء جزءا لأنه المستوى الأساسي الحقيقي في الفيزياء، لأنه المستوى الأساسي في المبادئ الفيزيائية. على المستوى الكمي فإن حالة الجهاز في «وقت ١» مسؤولة جزئيا فقط عن حالة الجهاز في «وقت ٢» بنحو إحصائي، لاحتمي. التنبؤات التي تحدث على المستوى الكمي إحصائية لأنها تحتوي على عنصر عشوائي.

كنت دائما أفكر في الماضي أن الميكانيكية الكمية لا علاقة لها بالإرادة الحرة بتاتاً للسبب التالي: حرية الإرادة تختلف عن العشوائية. الميكانيكا الكمية تعطينا العشوائية لا الإرادة الحرة. كنت أظن أن تلك الحجة مقنعة، ولكن الآن أعتقد أنها تقترف خطأ التشكيل (fallacy of composition) (خطأ التشكيل هو الخطأ الذي نقترفه عندما نجادل من صفات أجزاء النظام إلى النظام ككل. إذا افترضنا أن ولادة الوعي بواسطة الدماغ تنجم عن عمليات، على مستوى ما، هي ظواهر كمية، ونفترض أيضا أن عملية الرؤية الواعية تحل محل غياب السببية الكافية للمستوى الكمي، فإن هذا الافتراض لا يعني أن هذه العملية تحل محل العشوائية. قد يكون صحيحا أن الوظيفة التطويرية للوعي، على الأقل جزئيا، هي تنظيم الدماغ بصورة تمكن صنع القرار الواعي من أن يحدث في غياب الشروط السببية الكافية على الرغم من أن نتيجة العقلية

الواعية هي بالضبط تجنب صنع القرار العشوائي. بكلمة واحدة، عشوائية العمليات الجسيمية الجزئية التي تسبب الظواهر الواعية على المستوى الجسيمي الكبير لا تتضمن أن الظواهر الواعية عشوائية. وإذا افترضنا العكس فإننا نقترف الخطأ التشكيلي.

على أي حال، إذا قلنا إن الإرادة الحرة على الأقل ممكنة إذا وجد تفسير ميكانيكي كمي للوعي، فإن هذا القول ليس تفسيرا لكيف يقوم الوعي بوظيفته في الواقع، وليس تفسيرا حتى لكيف بإمكانه أن يقوم بوظيفة. الهدف الوحيد من هذا القول هو التأكد، بقدر ما نعرف، أن العنصر اللاحتمي الوحيد المؤسس في الطبيعة هو المستوى الكمي، وإذا اضطررنا إلى أن نفترض أن الوعي لاحتمي، وأن الفجوة ليست حقيقية نفسيا فقط، ولكن حقيقية نيروبيولوجيا، عندئذ، بناء على الوضع الحالي للفيزياء والنيروبيولوجيا، علينا أن نفترض أنه يوجد عنصر ميكانيكي كمي في تفسير الوعي. لا أرى طريقا لتجنب هذه النتيجة.

وهكذا دعونا الآن نشرح المواقف السلبية والإيجابية لهاتين الفرضيتين. تبدو الفرضية الأولى أكثر عقلانية من الثانية وفي الواقع تتسق مع طريقة وصف الدماغ في الكتب المألوفة في النيروبيولوجيا. الدماغ عضو كبقية الأعضاء. يتشكل من خلايا، والعمليات التي تربط الخلايا بعضها ببعض محددة كأي عملية خليوية، حتى لو، طبعا، كان للدماغ نوع خاص من الخلية، العصبة، وحتى لو كانت توجد علاقات خاصة داخل الدماغ بين العصبات.

تتواصل العصبات بوساطة عملية رائعة تسمى قدرة الفعل (action potential)، وتحدث هذه العملية عند نقطة الاشتباك العصبي. هل هناك أي شيء قد يقال ضد الفرضية الأولى؟ الحجة الوحيدة التي أتصور تقديمها ضد الفرضية الأولى هي ليس معارضتها لتجاربنا الحرة (ومع ذلك، نقوم بتجارب وهمية متنوعة) ولكن بالأحرى لأنها تجعل الحرية، ومنها تجربة الفجوة، تبدو كأنها طفرة تطويرية سخيفة، وكأنها صنف حيوي تطويري لا معنى له. وجود الفجوة، ليس صفة عامة (phenotype) هامشية كوجود الزائدة. إن مجرد القيام

بهذه التجارب الهائلة من الحرية من دون أساس بيولوجي مهم لها يبدو نتيجة سخيفة من المنظور التطويري. يؤدي وجود الفجوة دورا بيولوجيا حاسما في حياة كائنات عضوية كالإنسان والحيوانات المتقدمة. يكرس الكائن العضوي كمية كبيرة من اقتصاده البيولوجي لصنع القرار العقلي الواعي. هذه الصفة دائمة ومتزامنة في حالة الإنسان. في مسيرة الزمن نقضي كمية هائلة من الوقت والجهد والمال...إلخ، بتحضير أنفسنا وتدريب شبابنا لكي يتمكنوا من صنع قرارات أفضل وليس قرارات أسوأ. ولكن إذا كان كل تفصيل من قراراتنا وأفعالنا - التي يفترض أنها قرارات وأفعال حرة - مكتوبة سلفا في كتاب التاريخ منذ حدوث الانفجار العظيم (Big Bang)، إذا كان كل شيء نفعله محددا كليا بقوى سببية تؤثر فينا، إذا كانت تجربة صنع القرار العقلي الحر وهما، إذن لماذا هي جزء منتشر في تاريخ حياتنا البيولوجية؟ ولماذا تختلف عن كل شيء آخر نعرفه عن التطوير؟ يبدو لي أن هذه هي الحجة القوية الوحيدة التي أستطيع تصورها ضد الفرضية الأولى. إنها تعارض كل ما نعرفه عن التطوير.

من السهل تصنيف الحجج ضد الفرضية الثانية. في الواقع، تبدو الفرضية الثانية غريبة بمظهرها لدرجة أنها تظهر مباشرة غير معقولة. فهي تنكر أن الدماغ عضو كبقية الأعضاء وتحدد دورا خاصا لصنع القرار الواعي الحر. لقد رأينا الآن أنه لا يوجد أي شيء ثنائي عندما نقر بواقع أن الوعي يؤدي دورا سببيا بتحديد سلوكنا. لسنا مضطرين إلى قبول الثنائية أو الظاهراتية المصاحبية، ولكن على الرغم من ذلك، حتى لو تجنبنا هذين الخطأين، فإن التفسير الذي تقدمه هذه الفرضية للوعي هو تفسير غريب جدا. قلت في مقدمة هذا الكتاب إنني سوف أشدد على مجالات الفهم الإنساني والجهل الإنساني على حد سواء. يبدو لي أن هذا الموضوع مجال واسع من الجهل الإنساني. في الحقيقة لا نعرف كيف توجد الإرادة الحرة في الدماغ، إذا كانت توجد أصلا. لا نعرف لماذا أو كيف أعطانا التطوير القناعة الثابتة بالإرادة الحرة. لا نعرف، باختصار، كيف تستطيع القيام بعملها. ولكن أيضا نعرف أن قناعتنا بحريتنا الشخصية لا مفر منها. لا نستطيع أن نقوم بأفعالنا إلا إذا افترضنا الحرية.

د ـ الخاتمة

سوف تبقى مشكلة الإرادة الحرة معنا وقتا طويلا المحاولات المختلفة لتجنبها، كالتوافقية، تجعلها بكل تأكيد تظهر ثانية بشكل آخر حتى بعد حل معظم الأسئلة الأساسية التي خاطبناها في هذا الكتاب، أسئلة مثل، ما طبيعة العقل؟ ما علاقة العقل مع بقية العالم المادي؟ كيف يمكن لعقولنا أن تكون قصدية؟ فإن السؤال يبقى عما إذا كنا نحن في الحقيقة أحرارا.



9

اللاوعي وتفسير السلوك

أحد أهدافي الأساسية في هذا الكتاب هو أن أفسر كيف تنسجم الظواهر العقلية - الوعي، القصدية، السببية العقلية، وجميع حياتنا العقلية - مع بقية الكون؟ مثلا، كيف يوجد الوعي في الكون الذي يتشكل كليا من جسيمات مادية في ميادين القوة؟ كيف يمكن للحالات العقلية أن تقوم بوظائفها سببيا في هذا الكون؟ حتى الآن، معظم البحث كان عن الظواهر العقلية الواعية. في هذا الفصل سوف نبتدئ بتفتيش جدي عن نمط وجود الحالات اللاواعية.

أ - أربعة أنواع من اللاوعي

دعونا نبتدئ التساؤل بسذاجة: هل الحالات العقلية اللاواعية توجد فعلا؟ كيف يمكن لحالة عقلية فعلا أن تكون في الوقت نفسه تماما لاواعية؟ سوف تفتقر حالات كهذه إلى النوعية والذاتية، ولن تكون جزءا من حقل الوعي الموحد. وهكذا، بأي معنى، إذا كان ممكنا، ستكون حالات عقلية؟ وإذا وُجدت فعلا أشياء كهذه، فكيف لها

«افتراض وجود اللاوعي هو جزء من حاجة تفسيرية»
المؤلف

أن تقوم بوظيفتها سببيا أثناء وجودها اللاواعي؟ لقد تعلمنا جيدا الكلام عن اللاوعي، وتقبلنا بارتياح فكرة وجود حالات عقلية لاواعية، بالإضافة إلى حالات عقلية واعية، إلى درجة أننا نسينا كيف أن فكرة اللاوعي هي في الواقع مربكة تماما. بالنسبة إلى ديكارت، الجواب عن السؤال: هل الحالات العقلية اللاواعية توجد؟ واضح أن فكرة الحالة العقلية اللاواعية تحتوي على تناقض ذاتي، عرف ديكارت العقل بالوجود العارف (الموجود المفكر) و«التفكير» بالنسبة إلى ديكارت هو اسم آخر للوعي. وهكذا فإن فكرة الحالة العقلية اللاواعية ستعادل فكرة الوعي اللاواعي، وهذا تناقض ذاتي واضح. كانت الفكرة الديكارتية التي تقول إنه توجد علاقة ضرورية بين العقلي والوعي مؤثرة بشدة لمدة طويلة، ولم تصبح فكرة وأهمية الحالات العقلية اللاواعية مقبولة بصورة عامة إلا في القرن الماضي. عامة يعود الفضل الأكبر في هذا القبول إلى فرويد (Freud)، ولكن بكل تأكيد نيتشه (Nietzsche) وعدد من الشخصيات الأدبية، وقد يكون دوستويفسكي (Dostoevsky) أكثرها أهمية، استبقوا أفكاره.

إذن، ما هي بالضبط الحالة العقلية اللاواعية، كالمعتقد اللاواعي أو الرغبة؟ أظن أن كثيرا من الناس، بمن فيهم بعض المؤلفين المتميزين بالثقافة الرفيعة كفرويد، يمتلكون الصورة الساذجة التالية إلى حد ما. الحالة العقلية اللاواعية تشبه تماما الحالة العقلية الواعية ولكن فقط من دون الوعي. المشكلة التي تعاني منها هذه الصورة هي استحالة تفهمها. ولكي ترى ما أقصده جربها بنفسك: فكر بذاتك بصورة واعية، كان جورج واشنطن أول رئيس للولايات المتحدة. والآن قم بالتجربة نفسها بصورة لاواعية. اطرح الوعي. أنا لا أفهم فكرة القيام بهذه التجربة أو فكرة تعليمات القيام بها. ومع ذلك يبدو أنك تستطيع الاستغناء عن فكرة اللاوعي، ولهذا علينا أن نقوم بمحاولة لتفسيرها.

سوف يكون منهجي في هذا الفصل، كما كان في الفصول السابقة، الابتداء بحالات بسيطة لا إشكالية، وبعد ذلك وضع الحالات الأكثر صعوبة وإرباكا فوق تلك الحالات. دعونا نبتدئ ببعض حالات نسب (attributions) لا إشكالية لحالات عقلية للناس حيث النسب ليس حالات واعية في ذلك الوقت والمكان. لنأخذ حالة من النوع الواضح. يمكن

القول عني بصدق، حتى عندما أكون نائما بعمق، إنني أعتقد أن جورج واشنطن كان الرئيس الأول للولايات المتحدة. والآن، ما هي الواقعة التي تثبت صدق هذا الادعاء؟ ما هي الواقعة في كياني التي تثبت صدق هذا الاعتقاد حتى عندما لا أكون واعيا؟ لاحظ، بالإضافة إلى ذلك، نستطيع القول بكل تأكيد عن شخص بكامل وعيه، وعندما يحدث أنه يفكر بشيء آخر تماما، أنه يعتقد أن جورج واشنطن كان أول رئيس للولايات المتحدة. وهكذا، مرة أخرى، ما هي الواقعة التي تثبت صدق هذه الادعاءات؟ لاحظ، ولا واحد من هذه أنساب مربكة وخلافية للواعي. كان بإمكان ديكارت نفسه أن يوافق على حقيقة أي من هذه الادعاءات. في كلتا الحالتين، الواقعة التي توافق الوقائع هي وجود بناء في المرء بإمكانه إنتاج الحالة بصورة واعية. إذا سألت المرء عندما يكون يقظا على سبيل المثال، من كان الرئيس الأول، فهو يستطيع أن يعطي الجواب الصحيح، لأنه يستطيع إنتاج الفكرة الواعية ذاتها. لاحظ، في هذه الحالة، نحن حددنا الحالة لا بناء على صفات بنائية جوهرية، ولكن بناء على ما يمكنه أن يسبب. هذا النوع من النسب شائع جدا في جميع أنواع الحالات اللا إشكالية على أرض الواقع. نقول إن المادة في القارورة هي منظف أو مبيض أو سم من دون تحديد البناء الكيميائي أكثر من ذلك. نحن نحددها فقط بواسطة ما تفعله، لا بواسطة البناء الذي يمكنها من فعل ذلك. وأنا أقترح أنه عندما نقول إن لدى المرء معتقدا «لا واعيا» أن جورج واشنطن كان أول رئيس للولايات المتحدة فإننا نحدد بناء داخله (المرء) لا بواسطة صفات نيروبيولوجية جوهرية، ولكن بواسطة ما يفعله، من خلال الحالة الواعية التي يستطيع أن يسببها.

في هذه الحالات حددنا نوعا واحدا من الحالة العقلية، نوعا لا إشكاليا وصفه فرويد بـ «قبل الوعي (preconscious)».

يوجد نوع ثان من الحالة العقلية اللاواعية أكثر إشكالية. غالبا يحدث أن لدى الفاعل (agent) حالات عقلية تقوم بوظيفتها سببيا في سلوكها حيث هي لا تعي أبدا عمل الحالة العقلية والتي قد تنكر وجودها بكل صدق. وصف فرويد بعض هذه الحالات بالكبت. ولكن بصورة عامة أوسع. نستطيع وصف هذه الحالات، أيضا مستعينين بمفردات فرويد، باللاواعي الدينامي. في هذه

الحالات، الحالة العقلية اللاواعية تقوم بوظيفتها سببيا، حتى عندما لا تكون لا واعية. أحد الأمثلة ذات الزي الفرويدي حالة دورا (Dora)، التي تصاب بالسعال بسبب رغبتها الجنسية اللا واعية للسيد ك (Herr K) [1]. غالبا الأمثلة الفرويدية إشكالية وكثير من عمله السريري لم يكن، وفق رأيي، وافيا علميا. ولكن دعونا نأخذ بعض الحالات، حيث لا يوجد كثير من الشك في الدقة العلمية للوصف. درسنا في الفصل الثامن مثال التنويم المغناطيسي الذي فيه يسلك الفاعل من دافع لا يعي به، وهو على استعداد لأن يرفضه إذا تحديناه. في حالة التنويم المغناطيسي كان لدى الرجل الرغبة في أن يطيع الأمر التالي: «افتح النافذة عندما تسمع كلمة ألمانيا»، على الرغم من أنه لم يع أنه تلقى أمرا كهذا، وعلى الرغم من أنه لم يع أي رغبة لتنفيذ الأمر. سوف نسمي هذه الحالات من النوع الثاني، باللغة الفرويدية، حالات عقلية مكبوتة لا واعية.

هناك نوع ثالث من الحالات العقلية اللاواعية، وهو أيضا مناقَش عامة في أدبيات العلم المعرفي. هذه حالات فيها الفاعل ليس فقط لا يستطيع جلب الحالة العقلية إلى ساحة الوعي، ولكنه أيضا لا يستطيع جلبها مبدئيا، لأنها ليست ذلك النوع من الأشياء، التي يمكن لها أن تشكل مضمون حالة واعية قصدية. وهكذا، مثلا، عامة يقال في العلم المعرفي إن الطفل يتعلم اللغة بتطبيق «اللاواعي» على كثير من القواعد الحسابية لعلم النحو والصرف الكلي، أو أن الطفل يستطيع أن يدرك بصريا، وذلك بتطبيق عمليات حسابية «لاواعية» على المنبه الخارجي الذي يؤثر في شبكة العين للطفل. في هذين النوعين من الحالات، في اكتساب اللغة وفي تشكيل الإدراكات على حد سواء، القواعد الحسابية ليست تلك الأنواع من الأشياء التي يمكن استيعابها على الإطلاق بصورة واعية. في نهاية المطاف، يمكن اختزالها إلى سلسلة هائلة من الأصفار والواحدات، وفي الحقيقة الأصفار والواحدات ليست سوى طريقة كلام. الأصفار والواحدات توجد في عقل الملاحظ، وتشكل طريقة لوصف الأعمال التي تحدث في عقل الطفل بصورة لاواعية. دعونا نسمي هذه الحالات، حيث الفاعل يسلك وفقا لقواعد يمكن لها أن تكون واعية، «اللاواعي العميق» (deep unconscious).

بالإضافة إلى هذه الأنواع الثلاثة، يوجد نوع رابع من الظواهر النيروبيولوجية غير الواعية. يوجد العديد من الأشياء التي تحدث في الدماغ، وعدد منها يعمل على توجيه حياتنا العقلية، ولكنها ليست حالات من الظواهر العقلية أبدا. وهكذا، على سبيل المثال، إفراز السرتونين (seratonin) عند نقطة الاشتباك العصبي ليس بكل بساطة ظاهرة عقلية. السرتونين مهم لعدة أنواع من الظواهر العقلية، وفي الواقع عدد من العقاقير المهمة كالبروزاك (prozac)، تستعمل خاصة للتأثير في السرتونين، ولكن لا يمتلك السرتونين وجودا فعليا عقليا بحد ذاته. دعونا نسمٍّ هذه الأنواع من الحالات «غير الواعية» (nonconscious). توجد أمثلة أخرى من غير الوعي التي هي أكثر إشكالية. وهكذا، على سبيل المثال، عندما أكون لاواعيا تماما، يبقى النخاع (medulla) مسيطرا على تنفسي. لهذا السبب أنا لا أموت عندما أكون لاواعيا أو في حالة نوم عميق. ولكن يوجد واقع عقلي وراء النخاع الذي يحفظ استمرارية تنفسي حتى في حالة اللاوعي. لا أتبع قاعدة «استمر بالتنفس» ولكن بالأحرى النخاع يقوم بوظيفته بصورة لاواعية، تماما كما تقوم المعدة بوظيفتها بصورة لا عقلية عندما أهضم الطعام.

إذن لنختصر، لقد حددنا أربعة أنواع من الظواهر اللاواعية: ما قبل الوعي، اللاوعي المكبوت، اللاوعي العميق، غير الواعي. يبدو لي أن النوعين الأول والرابع لا إشكاليان. ما هو وضع النوعين الثاني والثالث؟ في الأجزاء التالية سوف أحاجج بأن طريقة معالجة الحالات المكبوتة يجب أن تتم وفقا لنموذج النوع الأول، نموذج ما قبل الوعي، وطريقة تفهم النوع الثالث يجب أن تتم وفقا لنموذج النوع الرابع، نموذج الحالات غير الواعية.

ب ـ مبدأ الترابط

ألفت نظري الآن إلى حالات الكبت. سؤالنا هو ما يلي: كيف يمكن لحالة عقلية مكبوتة أن توجد وتقوم بوظيفتها كحالة عقلية عندما تكون لا واعية كليا؟ حسنا، لقد رأينا سلفا الجواب لهذا السؤال في حالة ما قبل الوعي. إن نسب حالة عقلية إلى شخص ما عندما تكون الحالة لا واعية هو فعلا نسب جهاز لذلك الشخص، الذي قد تكون تفاصيله غير معروفة

تماما، بإمكانه آن ينتج تلك الحالة بصورة واعية. في الواقع لا نلاقي أي صعوبة عندما نقول عن شخص في حالة النوم إنه يعتقد أن جورج واشنطن كان أول رئيس ولا نلاقي آي صعوبة بنسب أنواع لا حصر لها من المعتقدات إلى شخص واع حتى لو آنه لا ينكر هذه المعتقدات أثناء نسبها له. والآن يبدو لي آن هذه الطريقة تنطبق أيضا على الفئة الثانية من الحالات. إذا قلت إن سام (Sam) يقوم بفعل من عدوانية مكبوتة نحو أخيه أو أن وولف غانغ (Wolfgang) يقوم بفعل من رغبة لاواعية لينفذ أمرا تلقاه في أثناء النوم المغناطيسي، إنني أنسب في كلتا الحالتين جهازا نيروبيولوجيا بإمكانه أن يسبب حالة عقلية بصورة واعية.

ولكن الآن، هذا يترك ما قد يبدو أصعب مشكلة - كيف يمكن لهذه الحالات اللاواعية، عندما تكون لا واعية، أن تنجح بتسبيب سلوك إنساني واقعي؟ كيف نفسر «اللاوعي الدينامي»؟ يبدو أنه عندما ننسب هذه الحالات العقلية اللاواعية إلى فاعل نحن ننسب صفات نيروبيولوجية قادرة على تسبيب الوعي، وهي قادرة على تسبيب ليس فقط حالات واعية. ولكن آيضا قادرة على تسبيب سلوك واع. آو في الحقيقة سلوك غير واع. ولكن السؤال هو كيف يمكن للحالة أن تقومَ بوظيفتها سببيا كحالة عقلية في وقت تكون فيه فقط جهازا نيروبيولوجيا لاواعيا؟ الطريقة للإجابة عن هذا السؤال، كما فعلنا بأسئلة سابقة صعبة، هو التحضير لها بمعالجة الحالات البسيطة والأكثر وضوحا آولا.

عانيت، مرة من رسغ مكسور. سبَّب هذا الأذى كمية لا بأس بها من الألم أثناء النهار. وكان الألم يزداد إذا لم أحرك ذراعي بحرص. لاحظت شيئا يثير الاهتمام آثناء النوم. كنت في حالة نوم عميق لدرجة أنني لم أشعر بالألم قط. ومع ذلك، كان جسدي يتحرك أثناء الليل ولكن بطريقة تحمي الجرح. كيف يجب علينا أن نصف هذه الحالة؟ هل يتعين علينا القول: في آثناء النوم عانيت من آلم لاواع وألمي اللاواعي كان سببا في آن أسلك بصورة تمنع تفاقم الألم؟ أو. هل يتعين علينا القول، من ناحية أخرى، إنه آثناء نومي العميق آنا لم أعان من الألم قط، ولكن بالأحرى، النيروبيولوجيا التحتية التي كان بإمكانها ألا تسبب الألم بصورة واعية آثرت على سببيا بصورة تمنع أي إثارة للألم؟ يبدو لي آن الوقائع هي

ذاتها في كلتا الحالتين. عادة لا نتكلم عن آلام لا واعية، ولكن نستطيع التكلم عنها بكل سهولة، وحالات من هذا النوع تعطينا الدافع لأن نتكلم عن الآلام اللاواعية. لاحظ في هذه الحالة، بمقدور النيروبيولوجيا أن تسبب الألم بصورة واعية، على الرغم من أنني عندما أكون في حالة نوم عميق أنا لا أشعر بالألم بصورة واعية. ولكن، وهذه هي النقطة الحاسمة لهذا الجزء من المناقشة، النيروبيولوجيا التي هي قادرة على تسبيب الألم بصورة واعية هي أيضا قادرة على تسبيب سلوك يتناسب مع تجنب الألم حتى في وقت أنا لا أشعر فيه بالألم. الآن يبدو لي أن هذا الأسلوب صحيح تماما لوصف حالات الكبت اللاواعي الدينامي. الفاعل لا يعي بأي دافع عندما يكون اللاواعي الدينامي نشيطا. وعلى الرغم من ذلك، يوجد جهاز نيروبيولوجي في مقدوره أن يسبب الدافع لأن يحدث كجزء من أفكاره الواعية، كما أن في مقدوره أن يسبب سلوكا يتناسب مع امتلاك ذلك الدافع. المغايرة الوحيدة بين هذه الحالة وحالة الألم هي أنه يمكن للفاعل أن يملك أسبابا إضافية لأن يرفض الإقرار بالدافع لنفسه، وهذا هو الجواب الذي أقترحه للسؤال - إن نمط وجود الأنطولوجيا، الدافع اللاواعي، عندما يكون لاواعيا، هو وجود جهاز نيروبيولوجي قادر على تسبيب الدافع بصورة واعية وقادر على تسبيب سلوك يتناسب مع امتلاك ذلك الدافع. وبصورة تصادفية، هذا الذي دفع الفرويديين بحماس لأن يجلبوا الواعي إلى اللاواعي. ما دام يبقى لاواعيا إننا لا نستطيع السيطرة عليه. لا نستطيع التأمل فيه، أو تقديره أو إخضاعه إلى العقلانية، كما نفعل عادة بالدوافع التي توجد كجزء من عمليات فكرنا العقلية الواعية في الفجوة.

حتى الآن، إذن، اقترحت أنه توجد حالات لاواعية ولا إشكالية على الإطلاق، حالات سميناها ما قبل الوعي. هذه الحالات حتى شخص كديكارت يستطيع أن يقبلها. ولكن أيضا، جادلت بصورة أكثر خلافية أن هذه الحالات تقدم نموذجا مناسبا لدراسة الحالة المكبوتة، حيث «اللاواعي الدينامي» يقوم بعمله. أنا أقترح أن النوع نفسه من العمليات النيروبيولوجية التي يمكن لها أن تسبب حالة واعية يمكن لها أيضا أن تسبب سلوكا يتناسب مع امتلاك تلك الحالة الواعية. وهكذا صنفنا النوعين الأولين مع الحالات اللاواعية مع ما

نعرفه مسبقا عن الدماغ وكيف يعمل وأيضا مع ما نعرفه عن حياتنا العقلية الواعية. لم يبق سر (mystery) ميتافيزيقي عن فكرة اللاوعي، على الأقل بما يتعلق بهذه الحالات.

ولكن دعونا الآن نلفت نظرنا إلى الفئة الثالثة من الحالات، اللاوعي العميق، وهنا الأطروحة التي أدعمها يمكن التعبير عنها بكل بساطة. لا توجد حالات كهذه. لا يوجد شيء كالحالة العقلية اللاواعية العميقة. توجد عمليات غير واعية نيروبيولوجية يمكن وصفها وكأنها قصدية، وتوجد عمليات نيروبيولوجية قادرة على إنتاج حالات بصورة واعية، ولكن ما دامت الحالة العقلية ليست ذلك النوع من الشيء الذي يمكن أن يصبح مضمون حالة واعية، فإنها ليست حالة عقلية أصلية. كنا نناقش هذه الحالات وكأن النيروبيولوجيا قصدية، وكأنها عقلية، وكأنها تطيع قواعد، ولكن هذا ليس صحيحا. الأطروحة التي أطرحها هي أننا نتفهم الحالة العقلية اللاواعية فقط كحالة، والتي، رغم أنها ليست واعية في ذلك الزمان والمكان، فهي قادرة على أن تصبح واعية، وعندما ننسب حالة من هذا النوع إلى فاعل، نحن نصف آلية دماغية، لا بلغة صفاتها البيولوجية العصبية ولكن بلغة مقدرتها على أن تسبب حالات سلوكية واعية. أسمي هذه النظرة «مبدأ الترابط» (connection principle)، لأنها تدعي أن تصورنا اللاواعي مرتبط منطقيا مع تصورنا للوعي. على الحالة العقلية اللاواعية أن تكون ذلك النوع من الشيء، الذي يمكن أن يكون حالة عقلية واعية.

ما هي الحجة لهذه النتيجة المذهلة بوضوح؟ رأينا في تفسيرنا للقصدية (الفصل السادس) أن لكل الظواهر القصدية أشكالا وجهية (aspectual shapes)، ولكن في حالة اللاوعي العميق لا يوجد شكل وجهي: لا يوجد شكل، للحالات القصدية، التي تحدد مضمون حالة قصدية عوضا عن حالة قصدية أخرى. الحجة التي أطورها هنا تقول إنه يجب تصنيف النوع الثالث من اللاواعي، اللاواعي العميق، مع النوع الرابع، غير الواعي، لأن الحالات اللاواعية العميقة لا تمتلك صفة الظاهرة القصدية، الشكل الوجهي للحالة القصدية التي تمكنها من القيام بوظيفتها في السببية العقلية ومن تبرير الأشكال العقلية للتفسيرات السببية. لا توجد حالات عقلية لاواعية عميقة، وبالأحرى، توجد صفات نيروبيولوجية تسلك وكأنها قصدية.

ما الخطأ في القول بالضبط إن عمليات الدماغ حالات قصدية لا واعية وأنها تحدث في ذلك الزمان والمكان كحالات قصدية لاواعية؟ لماذا نختار هذا التحليل الحالاتي (Dispositional) المدروس، حيث نقول إن نسب القصدية اللاواعية يشبه وصف شيء كالسم أو مادة التقصير؟ الجواب هو إن النيروبيولوجيا بحد ذاتها لا تمتلك شكلا وجهيا. نرى هذه الناحية إذا درسنا بعض الأمثلة. تصور رجلا يريد أن يشرب ماء، الآن، قد تكون عنده رغبة في شرب الماء ولكن لا رغبة في H_2O، ببساطة لأنه لا يعرف أن الماء هو H_2O. ولكن السلوك الخارجي سوف يكون واحدا تماما في كلتا الحالتين: حالة الرغبة في شرب الماء وحالة الرغبة في H_2O. في كل من هاتين الحالتين سوف يسعى لأن يشرب نوع المادة ذاتها. ولكن الرغبتين مختلفتان. كيف بإمكاننا اكتشاف هذا الاختلاف على مستوى النيروبيولوجيا؟ النيروبيولوجيا، التي توصف بلغة قوة التشابك العصبي وإمكانات العقل، لا تعرف شيئا عن الشكل الوجهي، ومع ذلك نريد بكل قوة أن نقول إن الرجل الذي عنده رغبة لاواعية في الماء يختبر حالة قصدية مختلفة عن الرجل الذي عنده رغبة لاواعية في H_2O، على رغم أن مظهر هذه الرغبة بشكل سلوك سيكون السلوك نفسه تماما في كلتا الحالتين ـ الجواب الذي أقترحه، وفي الحقيقة الجواب الوحيد الذي أظن أنه سيكون معقولا، هو أننا نصف الجهاز النيروبيولوجي بلغة المقدرة على تسبيب أفكار واعية وسلوك واع. بالنسبة إلى الشخص الذي لا يعرف أن الماء هو H_2O، فإن النيروبيولوجيا التي ترادف الرغبة «أريد ماء» تختلف عن النيروبيولوجيا التي ترادف الرغبة أريد H_2O. ومع ذلك، على مستوى النيروبيولوجيا، هذه الأشكال الوجهية المختلفة لا توجد كأشكال وجهية ولكن، مثلا، كاختلاف في الجهاز العصابي. ولهذا في إمكاننا أن نعطي معنى مبررا إلى فكرة اللاوعي شرط أن نصفها بلغة القدرات السببية للدماغ التي تسبب الوعي.

ولكن لهذا نتيجة تثير الاهتمام. إنها تعني أنه ليست لدينا فكرة عن اللاوعي إلا بلغة الوعي. إذا لم يكن الشيء نوعا من الشيء الذي يمكن إحضاره إلى الوعي لا يمكن له أن يكون حالة قصدية لأنه لا يمكن أن يكون له شكل وجهي. لهذا السبب لا توجد حالات عقلية لا واعية عميقة. توجد أجهزة

نيروبيولوجية قادرة على تسبيب حالات واعية وقادرة على تسبيب سلوك يتناسب مع تلك الحالات العقلية، وهذه تشمل الحالات ما قبل الوعي والحالات الواعية، وتوجد أجهزة نيروبيولوجية قادرة على تسبيب سلوك وكأنه محرك قصديا، ولكن حيث لا يمكن لنوع المحرك أن يكون مضمونا قصديا واعيا ولهذا من دون وجود نفسي.

قدمت تحليلا حاليا (dispositional) للحالات العقلية اللاواعية. عندما تكون لاواعية، تتشكل الحالة العقلية اللاواعية من مقدرة الدماغ على إنتاج تلك الحالة بصورة واعية ولإنتاج سلوك يتناسب مع تلك الحالة. ولكن لهذا الناتج نتيجة غير متوقعة لتحليلنا السابق للقصدية. ميزت بين شبكة الحالات القصدية وخلفية القدرات التي تمكن هذه الحالات من أن تقوم بوظائفها. ولكن ما عناصر هذه الشبكة عندما لا تكون واعية؟ على سبيل المثال، ما مكانة اعتقادي أن جورج واشنطن كان أول رئيس عندما أكون نائما بعمق؟ وفقا للتحليل الحالي الذي قدمته توا، إنها تتشكل من مقدرة دماغية. ولكن، عندئذ عندما تكون لا واعية، تتشكل شبكة القصدية من فئة فرعية من خلفية من القدرات. إنها المقدرة الخاصة التي تنتج أشكالا معينة من الأفكار والسلوك الواعي.

جـ - الأسباب اللاواعية للعقل

يختلف موضوع اللاوعي عن معظم المواضيع الأخرى التي ناقشناها في هذا الكتاب لأننا لا نختبر اللاوعي مباشرة، ولكن بالأحرى اضطررنا إلى أن نفترض وجود غرض آخر. لماذا هو مهم بالنسبة إلينا؟ لماذا تقديم تفسير اللاوعي مهم لنا، بينما اللاوعي بالتعريف لا يمكن اختباره؟

الجواب يكمن في أن اللاوعي احتل مرتبة عالية في تفسير السلوك الإنساني. نفترض وجود اللاوعي لأننا نريد بكل تأكيد أن نفسر السلوك الإنساني. لقد سمعت فلاسفة يدعون أن السبب وراء القول إن الناس تمتلك معتقدات ورغبات هو التمكن من تفسير سلوكهم. بصراحة، أظن أن هذا القول يفتقر إلى الذكاء كالقول إن الناس عندهم أقدام لأن ذلك يمكننا من تفسير مقدرتهم على السير. كلا، السبب الذي يجعلنا نقول إن عندهم أقداما هو أن عندهم أقداما، والسبب الذي يجعلنا نقول إن

عندهم معتقدات ورغبات هو أن عندهم معتقدات ورغبات. ولكن افتراض وجود اللاوعي هو جزء من حاجة تفسيرية. السبب الذي يجعلنا نقول إن لدى الناس دوافع لاواعية هو عدم إمكان وجود أي طريقة أخرى لتفسير بعض الأنماط من سلوكهم. ونقوم فعلا بافتراض وجود حالات عقلية لاواعية، بصورة مغايرة «لافتراض» وجود أقدام ومعتقدات ورغبات، لغرض خارجي: تفسير السلوك الإنساني. لهذا السبب من المهم لنا أن نسعى للحصول على تفسير للاوعي يتسق مع تصورنا الشامل للعالم المادي ودور العقلي في هذا العالم.

ولكن إذا نحن في حاجة إلى تصور للحالات العقلية اللاواعية لكي نفسر السلوك الإنساني، إذن نحن في حاجة إلى تصور مسبق للسلوك الإنساني وتفسيره قبل أن نعرف كيف نطبق تصور اللاوعي. لقد قدمت تفسيرا، بصورة أولية على الأقل، لجهاز السلوك الإنساني في الفصل السادس: القصدية. أظهر الفصل بعض المتضمنات لتفسير الأفعال الإنسانية، والآن أريد شرح هذه المتضمنات بالتفصيل.

الفكرة الأساسية لتفسير الفعل الإنساني هي فكرة العقل. رأينا في مناقشتنا للسببية العقلية أن على مضمون التفسير أن يتفق مع المضمون في عقل الفاعل الذي نفسر سلوكه. هذه المنطقة مهمة بصورة مرعبة لمجالات كالتاريخ والعلوم الاجتماعية، وهكذا نقول، على سبيل المثال، إن صعودا في أسعار الفائدة الأمريكية سببه صعود في قيمة الدولار. من الخارج يبدو هذا التفسير بسيطا، كالقول إن صعود درجة الحرارة سببه صعود الضغط. ولكن في الواقع فإن التفسير بلغة أسعار الفائدة معقد بصورة هائلة. لكي نشرح كل هذا بالتفصيل علينا أن نفسر كيف دفع إدراك أسعار الفائدة العالية في الولايات المتحدة المساهمين إلى الرغبة في الاستثمار في السندات الأمريكية بهدف الحصول على كم أكبر من الربح بسبب أسعار الفائدة العالية، وكيف أدت تلك الرغبة بدورها إلى رغبة في شراء كم أكبر من الدولارات التي ساعدت على القيام بهذه المساهمة. وهكذا، عندما أقول إن المضمون القصدي في التفسير يجب أن يتفق مع المضمون القصدي في عقول الفاعلين الذين نود تفسير سلوكهم، أنا لا أعني أنه يوجد أي توافق بسيط واحد مقابل واحد في البعد الحقيقي للتفسير.

ما إذن سبب الفعل؟ يبدو هذا السؤال بسيطا جدا ولكن الجواب عنه معقد بصورة هائلة، وشرحه بالتفصيل سوف يجرنا إلى مدى يتجاوز هذا الكتاب. في الواقع كتبت كتابا عنه، «العقل أثناء الفعل» (Rationality in Action" MIT Press, 2000)، لهذا في إمكانك مراجعة التفاصيل هناك. دعني أقل ما يلي فقط: إذا سألت نفسك كيف تفسر سلوكك الشخصي مثلا، لماذا بالفعل صوت للمرشح الذي صوت له في الانتخابات الأخيرة، سوف تجد أن أجوبتك تقع في فئتين: إما سوف تعطي نوعا من الدافع، مثلا «أردت ضرائب أقل»، «وإما سوف تعطي واقعة ما اعتقدت أنها متعلقة بالدافع، مثلا، «اعتقدت أن الجمهوريين سوف يخفضون الضرائب». إذا جمعناهما بعضهما مع بعض، إن هذا المركب يشكل ما أسميه «سببا متكاملا» (total reason). الأسباب دائما لها صيغة القضايا وشيء ما هو سبب فقط إذا كان جزءا من سبب متكامل. النقطة الرئيسة في مناقشة اللاوعي هي ما يلي: توجد بعض الأنماط من السلوك الإنساني التي تبدو معقولة فقط إذا افترضنا سببا للفعل لا يعي به الفاعل نفسه.

توجد فئة فرعية من أسباب الأفعال، هي قواعد تحكم السلوك الإنساني، ويوجد نوع خاص من السببية القصدية التي توجد في السلوك الخاضع لهذه القواعد. الفاعل يفعل ما يفعله على الأقل جزئيا لأنه يطيع قاعدة ما. ولكن ماذا نعني عندما نقول إن أحدا يطيع قاعدة؟

هـ - إطاعة القاعدة اللاواعية

القوة التفسيرية لافتراض عمليات عقلية لاواعية تعتمد إلى حد كبير على افتراض أن هذه العمليات هي حالات من إطاعة القاعدة. الفكرة التي تستحق الاعتبار هي: نفسر سلوكنا العقلاني بواسطة عمليات عقلية لاواعية وتتشكل هذه العمليات من إطاعة لا نعيها ولا يمكن لنا أن نعيها. ولكن إذا أردنا تفهم فكرة إطاعة القاعدة اللاواعية علينا أولا أن نفهم فكرة إطاعة القاعدة، ويبدو أن هذا يتطلب تفهم إطاعة القاعدة الواعية. ما هو بالضبط الشيء الذي يفعله المرء عندما يقوم بفعل ناجم عن إطاعة قاعدة؟ الجواب عن هذا السؤال ليس واضحا على الإطلاق. ولكي نكتشفه علينا أن نحدد بعض صفات إطاعة القاعدة. التمييز الأول الذي يجب صنعه، وهو حاسم لكل ما سوف يتبع، هو

بين السلوك الذي تحكمه القاعدة (rule governed) والسلوك الذي تصفه القاعدة (rule described). السلوك الذي تحكمه القاعدة، الذي ترشده القاعدة، هو سلوك يؤثر سببيا في الفاعل الذي يطيع القاعدة. تعمل القاعدة سببيا على إنتاج السلوك المحدد الذي يتشكل من إطاعتهم. وهكذا، على سبيل المثال، إذا أطعت القاعدة «قُد السيارة على الجانب الأيمن من الطريق»، يجب على مضمون هذه القاعدة أن ينتج سلوكي سببيا. هذا لا يعني أن القاعدة هي السبب الكلي للسلوك. لا أحد يقود السيارة فقط من أجل إطاعة القاعدة، ولكن رغم ذلك، على مضمون القاعدة أن يقوم بوظيفته سببيا وإلا فإن حالته ليست حالة إطاعة القاعدة. في هذا الخصوص سلوك إطاعة القاعدة يختلف عن سلوك وصف القاعدة. وهكذا، يمكن وصف الكرة التي تتدحرج على السهل المنحدر بوساطة قواعد الميكانيك النيوتونية (Newtonian Mechanics)، ولكن لا نستطيع أن نستنتج من هذا الوصف أن الكرة تطيع، بأي معنى تلك القواعد: إن سلوك تدحرج الكرة على السهل المنحدر هو سلوك وصفي للقاعدة، لا سلوك إطاعة القاعدة.

ما هي، إذن، بعض صفات سلوك إطاعة القاعدة؟ دعونا نضعها بقائمة:

١ - كما قلت منذ لحظة، على مضمون القاعدة أن يقوم بوظيفته سببيا لكي ينتج السلوك.

٢ - بسبب الصفة الأولى، تتميز القواعد بصفات منطقية تشترك فيها الحالات القصدية الطوعية والأفعال الكلامية التوجيهية. لهذا غالبا نصنع المشابهة بين إطاعة القاعدة (following a rule) وإطاعة الأمر (obeying an order) بدقة. شروط إرضاء القاعدة لها صفة التوافق التوجيهي بين القاعدة والعالم. على السلوك أن يتغير لكي يتوافق مع مضمون القاعدة. وللقاعدة أيضا الإشارة الذاتية السببية التي رأيناها سلفا والتي هي صفة للأقصاد السابقة والأقصاد التي هي قيد الفعل. يطيع المرء القاعدة فقط إذا كانت القاعدة تسبب السلوك الذي يتشكل من إطاعتها.

3 - كنتيجة من 1 و2 تحتوي كل قاعدة على مضمون يحدد شكلا وجهيا معينا، وهكذا في إمكانك الحصول على قواعد متساوية مدلوليا ولكن ليست متساوية بالشروط المتوافرة لإطاعتها. مثلا، القاعدة «قد سيارتك على الجانب الأيمن من الطريق» ستعطي بسيارتي النتيجة نفسها كـ «قد بطريقة

أن تكون عجلة قيادة السيارة قرب الخط المركزي للطريق ومقعد المسافر قرب الرصيف». إذا أخذنا بعين الاعتبار بنية السيارة الأمريكية فإن هذه القاعدة ستنتج تماما النتيجة نفسها كالقاعدة الأولى، ولكن كلتا القاعدتين، على رغم أنهما متساويتان مدلوليا، فإنهما مختلفتان لأن لهما أشكالا وجهية مختلفة.

4 – عادة يكون الالتزام بالقاعدة طوعيا. ولكي تتمكن القاعدة من توجيه السلوك يجب أن تكون ذلك النوع من الأشياء التي يمكن للفاعل أن يلتزم بها طوعيا. باختصار، الفجوة موجودة في السلوك الذي تحكمه القاعدة. لهذا السبب، مثلا، «القواعد» التي وفقا لها أهضم الكاربوهيدرات ليست حالات من إطاعة القاعدة ولكن حالات سلوك قاعدة وصفية، لأنني لا أختار ما يحدث. باختصار، إحدى ميزات إطاعة القاعدة هي أنه يمكن إما إطاعتها وإما انتهاكها. لكن القاعدة التي لا يمكن انتهاكها هي قاعدة لا يمكن إطاعتها أيضا.

5 – القواعد، كبقية المضامين القصدية، دائما قابلة لتأويلات مختلفة. دائما يمكن تقديم تأويل آخر للقاعدة. هكذا، على سبيل المثال، معظم قواعد السلوك الإنساني هي ما يسمى في بعض الأحيان قواعد «كون ـ الأشياء ـ الأخرى – متساوية» أو (ceteris paribus)، وهذا لأن القاعدة قابلة للتأويلات. وهكذا على سبيل المثال، أنا في الحقيقة أطيع القاعدة «قد على الجانب الأيمن من الطريق»، ولكن عندما أطيع هذه القاعدة أنا بكل بساطة لا أقف عندما أواجه عائق سد الجانب الأيمن من الطريق، ولكن أدور حوله نحو الجانب الأيسر من الطريق. أؤول القاعدة بصورة تسمح لي أن أفعل أشياء ليست محددة في مضمون القاعدة.

هذه الصفة من إطاعة القاعدة، التي تكون دائما قابلة لتأويلات مختلفة، أدت إلى نوع من التشكك. وفقا لتأويل واحد لحجة اللغة الخاصة الشهيرة لفيتغنشتاين، يحاجج فيتغنشتاين أنه يمكن توافق أي سلوك على الإطلاق مع قاعدة ما دمنا نسمح لأنفسنا بحرية تأويل القاعدة [٢]. تفسيرا لهذه المشكلة، وفقا لبعض التأويلات، هو القول إن إطاعة القاعدة هي ممارسة اجتماعية وأن المجتمع يساعد على تحقيق توافق على تعريف إطاعة القاعدة؛ لهذا السبب افترض البعض أن فيتغنشتاين برهن أن «اللغة الخاصة» مستحيلة لأنه لا يوجد ضبط عام يحدد تأويلات القاعدة.

6 - تحدث إطاعة القاعدة الواعية في الزمن الحقيقي. عندما أطيع القاعدة، «قد على الجانب الأيمن من الطريق» تقوم القاعدة بوظيفتها سببيا في زمني النفسي الحقيقي بتحديد شروط الإرضاء (satisfaction) فيما يتعلق بهذا المعنى العادي لإطاعة القاعدة. من المستحيل أن يوجد، على سبيل المثال، آلاف القواعد الحسابية التي أطيعها تقريبا فوريا كما يفعل الكمبيوتر الرقمي. إطاعة القاعدة تحتاج إلى كمية معينة من الوقت وتستمر في الزمن الحقيقي.

هذه هي الصفات النموذجية لإطاعة القاعدة الواعية. ولكن عندما نفترض وجود إطاعة قواعد لا واعية (وافتراضات من هذا النوع شائعة كثيرا)، فكم هو عدد الصفات التي يمكن حفظها؟ إذا تكلمنا حرفيا عن إطاعة القاعدة، فهذه هي الصفات التي يجب حفظها. وإذا تكلمنا عن إطاعة القاعدة اللاواعية حرفيا، فهذا النوع من إطاعة القاعدة يجب أن يتميز بهذه الصفات. تقوم القاعدة بوظيفتها سببيا بالتوافق التوجيهي بين القاعدة والعالم بالتوجيه السببي بين القاعدة والعالم، يجب أن يكون للقاعدة شكل وجهي، وأن تطاع طوعيا، وأن تطاع بصورة قابلة لتأويلات مختلفة، ويجب أن تطاع في الزمن الحقيقي. بعض حالات إطاعة القاعدة اللاواعية المفترضة، كإطاعة القاعدة في لفظ الأفعال الكلامية، توفي بهذه الشروط. ولكن العديد من حالات إطاعة القاعدة اللاواعية المفترضة، كما هي الحال في نصوص العلم المعرفي، كما في البصري واكتساب اللغة، لا توفي بهذه الشروط.

ب - الخاتمة

خاتمة هذا الفصل كئيبة نوعا ما، تصور اللاوعي واحد من أكثر التصورات إرباكا وسوءا بالتنظير في الحياة العقلية المعاصرة. ومع ذلك لا نستطيع التقدم من دونه. إن ما نحتاج إليه، إذن، هو السعي لتطوير فكرة متماسكة للوعي، يمكن أن تتوافق مع ما نعرفه عن بقية الواقع بما فيه معرفتنا عن كيف يعمل الدماغ. الناتج هو مبدأ الترابط (connection principle). معظم الناس الذين يعملون في هذا الحقل يعترضون على شرحي لهذا المبدأ، ولكنني لم أرهم يقدمون تصورا بديلا متماسكا للوعي. الحاصل هو أننا نستطيع الاستمرار في استعمال تصور للوعي بصورة مبررة، ولكن علينا أن نعترف بأننا نستعملها كتصور حالي

(dispositional). عندما نقول إن فاعلا ما يمتلك حالة قصدية معينة، وأن هذه الحالة تعمل بنشاط على تسبيب سلوكه، نعني أنه يمتلك حالة دماغية بإمكانها أن تسبب تلك الحالة بصورة واعية، على رغم أنه في ظرف خاص قد لا تستطيع أن تسببها بصورة واعية بسبب خلل في الدماغ، أو بسبب اكتئاب، إلخ. أنا لست راضيا أبدا عن هذه النتيجة، ولكن لا أستطيع التفكير في نتيجة بديلة أجدر منها.



10

الإدراك

إحدى الوظائف الرئيسية للعقل، في حياتنا اليومية، وأيضا على المدى التطويري الطويل، هي ربطنا ببقية العالم، خصوصا بواسطة الإدراك والفعل. إذا أردنا التعبير عن هذه النقطة بأبسط الكلمات الممكنة، نتلقى معلومات عن العالم بواسطة الإدراك، وبعد ذلك ننظم هذه المعلومات بصورة واعية ولاواعية، ونصنع قرارات أو بطريقة أخرى نشكل أقصادا تؤدي إلى أفعال تساعدنا على التكيف مع العالم. في هذا الفصل سندرس العلاقات بين الإدراك والعالم الذي يوجد باستقلال عن إدراكاتنا، والذي يسميه الفلاسفة بصورة مضللة، «العالم الخارجي».

«اللغة المشتركة تفترض عالما مشتركا»

المؤلف

لماذا يفترض البعض أنه توجد مشكلة؟ إذا مددت ذراعي نحو الأمام، أرى يدي أمام وجهي. هل هناك شيء أسهل من ذلك؟ يوجد تمييز مثلث بين أنا واليد وتجربة الإدراك الحقيقية الواقعية التي تمكنني من إدراك اليد طبعا، توجد قصة نيروبيولوجية يجب أن تسرد عن كيف يؤثر

انعكاس الضوء من اليد على النظام البصري ويشكل سلسلة من العمليات النيروبيولوجية التي هي في نهاية المطاف تنتج الوعي لرؤية اليد. وبالإضافة إلى ذلك، هناك أشياء فلسفية أنيقة، كما رأينا في مناقشتنا للقصدية تتعلق بشكل الإشارة الانعكاسية (self - referential) المشمولة بشروط إرضاء التجربة البصرية. ولكن حتى الآن لا تبدو صعبة جداً. وعلى أي حال، عليّ أن أخبركم أنه يوجد القليل من المشكلات في الفلسفة التي سببت صعوبات أكثر من مشكلة الإدراك.

أ - حجج تدعم المعطيات الحسية

الرأي في الإدراك الذي لخصته منذ لحظات هو نوع من الواقعية الإدراكية، ويسمى في بعض الأحيان «الواقعية المباشرة» (direct realism) وفي بعض الأحيان الأخرى «الواقعية الساذجة» (naïve realism). معظم الفلاسفة في تاريخ هذا الموضوع مقتنعون أن هذا الرأي كاذب. إنهم يعتقدون (وبـ «أنهم» أعني فلاسفة عظاما مثل ديكارت ولوك وباركلي وهيوم وكانط) أننا لا نرى العالم الحقيقي. لا نرى أشياء وحالات واقعية موجودة بصورة مستقلة في العالم الحقيقي. إن كل ما ندركه في الواقع مباشرة ـ أي، ندركه من دون توسط عمليات استنتاجية ـ هو تجاربنا الباطنية، الشخصية. في القرون الماضية عبر الفلاسفة عامة عن هذه النقطة بالقول، «لا نرى أشياء مادية، نرى معطيات حسية فقط». بعض الألفاظ السابقة التي استُعملت للتعبير عن المعطيات الحسية كانت «أفكار» (لوك)، «انطباعات» (هيوم)، «تمثيلات» (كانط) ولكن إذا تساءلنا: «ما هو الشيء المباشر للفعل الإدراكي (perceptual verb) بالمعنى الحرفي، الدقيق، الفلسفي؟ «كان التقليد يقول تقريبا دائما إن الأشياء المباشرة للأفعال الإدراكية ليست تعبيرات تسمى أشياء مادية موجودة بصورة مستقلة، ولكن تعبيرات تسمي تجاربنا الباطنية، معطياتنا الحسية.

ما هي الحجج التي تدعم هذا الرأي الذي في الحقيقة يتناقض مع الحقيقة البديهية؟ هناك عائلتان من الحجج المشهورة، الحجة من العلم والحجة من الوهم، سأعرض كلا من هذه الحجج بدورها.

الحجة من العلم

التفسير العلمي للإدراك يبين كيف تتنبه نهايات الأعصاب الخارجية من قبل أشياء بالعالم، وكيف يرسل تنبيه نهايات الأعصاب إشارات إلى الجهاز العصبي المركزي وفي النهاية إلى الدماغ، وكيف تسبب فئة العمليات النيروبيولوجية برمتها تجربة الإدراك. ولكن الشيء العقلي الوحيد في وعينا هو تلك التجربة في الدماغ. لا توجد أي طريقة أبدا تسمح لنا بالاتصال المباشر بالعالم الخارجي. إن كل ما يمكن الوصول إليه مباشرة هو النتيجة التي يسجلها العالم الخارجي على جهازنا العصبي.

يبدو أن هذه الحجة تفترض مسبقا أننا كنا نتكلم عن الإدراك العقلي للعالم الواقعي عندما وصفنا كيف سببت الأشياء في العالم التنبيه في نهايات الأعصاب، ولكن في الواقع انتهت الحجة بالقول إن الإدراك مستحيل. عبّر برتراند رسل (Bertrand Russell) مرة عن هذه المفارقة الواضحة بالقول: «الواقعية الساذجة تؤدي إلى الفيزياء، والفيزياء، إذاصدقت، تبرهن على أن الواقعية الساذجة كاذبة. إذن إذا كانت الواقعية الساذجة صادقة، فهي كاذبة، إذن كاذبة» [1].

أظن أن النقطة التي يريد رسل أن يسجلها هي كون الواقعية الساذجة بطريقة ما محبطة ذاتيا. إذا أخذت بعين الجد الفكرة القائلة إننا على اتصال إدراكي مباشر مع العالم الخارجي، ونمارس العلم على هذا الأساس فإن العلم سيعطيك النتيجة أنه لا يمكن لنا القيام باتصال إدراكي مباشر مع العالم الخارجي.

أظن أن الحجة التي تقنع على الأرجح معظم الناس في تاريخ هذا الموضوع هي الحجة من العلم. ولكن في تاريخ الفلسفة الحجة الأكثر تأثيرا بين الفلاسفة تسمى الحجة من الوهم.

الحجة من الوهم [2]

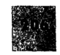
إذا حاولنا أن نأخذ الواقعية الساذجة بعين الجد يبدو أنها تؤدي إلى نوع من عدم الاتساق والتناقض الذاتي. وها هي الطريقة. لنفرض أنني الآن أمسك السكين بيدي وأرى السكين. ولكن ماكبث (Mcbeth) في موقف أكثر درامية قام أيضا بتجربة رؤية السكين، وبصورة دقيقة الخنجر. ولكن ماكبث

كان يعاني من الهذيان. إنه لم ير خنجرا حقيقيا، بل خنجرا وهميا. وهكذا في حالة ماكبث لا نستطيع القول إنه رأى شيئا ماديا. ولكنه رأى شيئا بكل تأكيد. قد نقول إنه رأى «مظهر الخنجر» أو «خنجرا وهميا». ولكن الآن، وهذه هي الخطوة الحاسمة، إذا كنا سنقول في حالة ماكبث إنه رأى منظر الخنجر فقط، فإن علينا أن نقول ذلك في كل حالة، لأنه لا يوجد فرق نوعي بين خاصية التجربة في الحالات الحقيقية والحالات الوهمية. لهذا السبب خدع ماكبث: لم يكن يوجد فرق بين التجربة التي قام بها وتجربة رؤية الخنجر العقلي، ولكن إذا قلنا إنه في كل حالة نحن نرى مظهرا وليس الشيء ذاته فإنه علينا ابتكار اسم لهذه المظاهر، معطيات حسية (sense data). الخاتمة: لا نرى أشياء مادية أبدا، ولكن معطيات حسية فقط، والآن السؤال يطرح نفسه: ما هي العلاقة بين المعطيات الحسية التي نراها فعلا والأشياء المادية التي بوضوح لا نراها؟

هذه الصيغة من الحجة طبقت على عدد مختلف من الأمثلة. هناك مثل آخر. عندما أرفع إصبعي نحو الأعلى أمام وجهي وأركز عينيّ على الحائط في الجانب الآخر البعيد من الغرفة فإن ظاهرة تحدث، وتعرف هذه الظاهرة بالرؤية المزدوجة. أرى إصبعي مزدوجة. ولكن الآن، عندما أرى إصبعي مزدوجة، أنا لا أرى إصبعين. توجد هنا إصبع واحدة فقط.

لماذا أرى شيئين؟ حسنا، دعونا نسمّ هذه الأشياء التي أراها مظاهر إصبع - وفي الواقع أنا أرى بكل تأكيد مظهرين لإصبع. ولكن الآن - وثانيا هذه الخطوة حاسمة - لا يوجد فرق نوعي بين رؤية مظاهر الإصبع والإصبع الحقيقية. أستطيع أن أبرهن على هذا لنفسي بإعادة تركيز عينيّ بصورة تسمح للمظهرين بأن يندمجا في مظهر واحد. حيث كنت أرى سابقا مظهرين. إنني الآن أرى مظهرا واحدا فقط. وهكذا إذا كنا سنقول في حالة الرؤية المزدوجة إنني أرى مظاهر ولا أرى أشياء مادية، فعلينا أن نقول هذا في كل حالة. لنعط اسما لهذه المظاهر، ولنسمها «معطيات حسية».

هناك حجة ثالثة. إذا وضعت قضيبا مستقيما في قدح من الماء فإن القضيب يبدو منحنيا بسبب الخواص الانكسارية للضوء. ولكن الآن، القضيب ليس منحنيا في الواقع، إنه يبدو منحنيا فقط. ومع ذلك عندما أرى مظهر القضيب أرى مباشرة شيئا منحنيا. ما هذا الشيء؟ أنا أرى مباشرة مظهر



قضيب والقضيب لا يقدم في الواقع مظهرا منحنيا. ولكن إن ما أراه مباشرة هو منحن، وهكذا إن ما أراه هو المظهر وليس القضيب. في هذه المرحلة، سوف تلاحظ ماذا ستكون الخطوة التالية: إذا كنت سأقول في هذه الحالة إنني لا أرى القضيب ولكن المظهر فقط، فإنه عليّ أن أقول هذا في كل حالة، لأنه لا يوجد فرق نوعي بين الحالات، نحتاج إلى كلمة لوصف هذه المظاهر. احزر؟ سوف نسميها «معطيات حسية». الخاتمة: أنا لا أرى أبدا أشياء مادية بل معطيات حسية فقط.

بإمكاني الاستمرار طوال النهار في هذه الأمثلة، ولكن أعطي مثلين آخرين فقط لكي أعطيك نكهة أسلوب الحجة. لنفرض أنني أنهض من كرسي وأتمشى حول الطاولة، بينما أركز نظري على الطاولة. بينما أمشي حول الطاولة فإن شيئا يتغير، بالإضافة إلى ذلك، فإن شيئا أدركه مباشرة يتغير. الطاولة لا تتغير. الطاولة تبقى تماما من دون تغير أثناء مشيي من البداية إلى النهاية. ولكن ما الشيء الذي يتغير؟ بوضوح، إن الشيء الذي يتغير هو مظهر الطاولة. الطاولة تقدم لي مظهرا مختلفا من وجهات نظر مختلفة. لكن الآن، بما أن ما أراه يتغير ولكن الطاولة لم تتغير، وبما أن ما أراه هو المظهر، يبدو أنني أرى المظاهر فقط ولا أرى الطاولة. بالإضافة إلى ذلك، بما أنه لا يوجد فرق نوعي بين هذه التجربة وأي تجربة أخرى، فإنني مضطر لأن أستنتج أنني لا أرى أي شيء سوى المظاهر. نحتاج إلى كلمة تقنية لتسمية هذه المظاهر. سوف نسميها «معطيات حسية».

هنا مثل آخر، وأيضا مشهور. أخرج من جيبي قطعة عملة معدنية، وأرفعها. عندما أنظر إليها مباشرة تبدو لي مستديرة. ولكن إذا أدرتها قليلا بدرجة زاوية لا تبدو لي بعد ذلك مستديرة تبدو لي بيضاوية الشكل. ولكن الآن، نحن نعرف شيئا واحدا بكل تأكيد: العملة بذاتها ليست بيضاوية. لم تغير شكلها عندما أدرتها بدرجة زاوية. ولكن نحن أيضا نعرف أنني أدرك مباشرة شيئا بيضاويا: أراه مباشرة، ولكن يبدو أن ما أراه هو ليس العملة، لأن العملة مستديرة. إن ما أراه مباشرة، إن ما أراه من دون عملية استنتاجية على الإطلاق، هو الشكل البيضاوي للعملة. إذا كنت سأقول في هذه الحالة إنني أرى مظاهر، فعليّ أن أقول هذا في كل حالة، لأنه لا يوجد تغير نوعي عندما أدير العملة مباشرة نحو الأعلى حيث

تبدو مستديرة عوضا عن مظهرها البيضاوي. النتيجة واضحة: علينا أن نقول في كل حالة إنني أرى مظاهر، لا أشياء مادية، ويمكن تسمية هذه المظاهر «معطيات حسية».

تقريبا كل الفلاسفة المرموقين في غضون الـ ٣٥٠ سنة الماضية، ومعظم الفلاسفة المحترمين حتى منتصف القرن العشرين، تقبلوا نوعا من نظرية المعطيات الحسية. في الحقيقة، هيوم اعتقد أن الواقعية الساذجة خاطئة بوضوح جلي لدرجة أنه لم يزعج نفسه بتفنيدها. في إحدى المراحل قال: إذا انجذبتَ إلى الواقعية الساذجة فبإمكانك أن تفندها بضغط مقلة عين واحدة. عندما تضغط على مقلة عين واحدة ترى كل شيء مزدوجا، وبالنسبة إلى هيوم على الواقعي الساذج أن يستنتج أن عدد الأشياء التي يشتمل عليها الكون ببساطة تضاعف. ولكن بما أنه بالتأكيد لم يتضاعف، علينا أن نستنتج، بالنسبة إلى هيوم، أننا لا نرى أشياء مادية [٣].

للحجة من الوهم بناء منطقي تشترك به جميع هذه الأمثلة. ها هو البناء.

١ - يفترض الواقعيون الساذجون، في الحالة النموذجية على الأقل، أننا نرى أشياء مادية وأننا نراها كما هي في الواقع.

٢ - ولكن يوجد كثير من الحالات، كما سيقر حتى الواقعي الساذج، فيها لا نرى أشياء مادية (مثلا، حالات الهذيان)، أو لا نراها كما هي في الواقع (كما هي الحال، مثلا، في القضيب المنحنى وحالة العملة البيضاوية).

٣ - ولكن حتى في هذه الحالات نرى شيئا ونراه كما هو في الواقع. في الحالات، حيث لا يوجد شيء مادي على الاطلاق، كما هي الحال في خنجر ماكبث، لقد رأى ماكبث شيئا. كان يوجد في حقل إدراكه بصورة مباشرة. وفي الحالات حيث يوجد شيء مادي ولكن لا نراه كما هو في الواقع، كما هي الحال في أمثلة العملة البيضاوية والقضيب المنحني، إننا نرى شيئا بيضاويا وشيئا منحنيا. كل من الموجود البيضاوي والموجود المنحني يوجد لنا مباشرة في حقلنا البصري.

٤ - في هذه الحالات نحن نرى مظاهر مباشرة...إلخ (معطيات حسية) ولا نرى أشياء مادية.

٥ - لا تختلف هذه الحالات نوعيا عن الحالة النموذجية، إذن، إذا كنا سنقول في هذه الحالات إننا نرى معطيات حسية ولا نرى أشياء مادية فعلينا أن نقول الشيء نفسه في كل حالة.

ب - نتائج نظرية المعطيات الحسية

الواقعية المباشرة هي الرأي القائل إننا، على الأقل نموذجيا، ندرك مباشرة الأشياء والحالات الواقعية في العالم. نحن ننقض الواقعية المباشرة عندما نقول إننا لا ندرك أبدا الأشياء والحالات الواقعية، ولكن ندرك فقط تجاربنا الشخصية، ومعطياتنا الحسية. ولكن حالما نقول هذا نواجه السؤال الجدي التالي: ما العلاقة بين المعطيات الحسية التي ندركها والأشياء المادية التي يبدو أننا لا ندركها؟ توجد أجوبة عن هذا السؤال في تاريخ الفلسفة، ولكن أظن أنه يمكن تصنيفها أساسيا إلى عائلتين. العائلة الأولى، والأكثر جاذبية مباشرة، تقول إننا لا ندرك الأشياء ذاتها ولكن ندرك تمثيلات (representatations) عن الأشياء. المعطى الحسي الذي ندركه هو نوع من الصورة للشيء، وهكذا نعرف شيئا ما عن الشيء باستنتاج حضور وصفات الشيء من خاصيات المعطيات الحسية. يشبه الشيء في العالم المعطيات الحسية على الاقل في بعض النواحي، ميز بعض الفلاسفة، خصوصا لوك، بين تلك الصفات للمعطيات الحسية التي ترادف عناصر مشابهة في العالم الحقيقي وتلك العناصر غير المشابهة. صفات العالم الحقيقي التي فعلا تشبه المعطيات الحسية كانت تسمى «الصفات الأولية» (primary qualities) وتتشكل من الحجم والشكل والعدد والحركة والصلابة. (لائحة لوك هي «الصلابة والامتداد والشكل والحركة والسكون والعدد) [٤]. ولكن توجد معطيات حسية أخرى ليست هناك صفات مشابهة مرادفة في الشيء الحقيقي. بصورة مضللة سمى لوك هذه الصفات «الصفات الثانوية» (secondary qualities). هذا مضلل، لأنه إذا أردنا الكلام بدقة ليست هناك صفات كهذه في الأشياء. بالأحرى، كما يشير لوك، الصفات الثانوية ليست سوى القوى الكامنة في الصفات الأولية التي تسبب فينا تجارب معينة. هذه الصفات الثانوية هي اللون والرائحة والذوق والصوت صفات حقيقية في الشيء تسبب تجاربنا للصفات الأولية والثانوية، ولكن الشيء ذاته لا يمتلك الصفات المرادفة لتجاربنا للصفات الثانوية.

يسمى هذا المبدأ نظرية الإدراك التمثيلية وشرحها بالتفصيل، خصوصا لوك. وفقا لنظرية الإدراك التمثيلية، نقضي حياتنا الواعية كأننا داخل مسرح سينمائي. نستطيع رؤية صور العالم الحقيقي على شاشة المسرح السينمائي،

ولكن لا نستطيع أبدا تجاوز داخل المسرح السينمائي لكي نرى العالم الحقيقي بذاته، لأن المسرح السينمائي هو كليا في عقلنا. كل ما نراه هو زيادة من الصور، زيادة من التمثيلات. لقد هوجمت النظرية التمثيلية، أظن بفعالية، من قبل باركلي وهيوم. يوجد أشكال مختلفة من الهجوم، ولكن الحجة الأساسية، الحجة التي لا يبدو أنه يوجد جواب لها هي: إذا قلنا إن معطياتنا الحسية تشبه الأشياء وهكذا تمثلها كما يتمثل مشهد سينمائي لمشهد واقعي، فإن المشكلة هي أننا لم نعط معنى واضحا لـ«شبه» وكنتيجة لذلك أيضا معنى غير واضح لـ«تمثيل». كيف نستطيع القول إن المعطيات الحسية التي نراها فعلا تشبه الشيء الذي لا نراه؟ وكأنني قلت عندي سيارتان في الكراج وأنهما تشبه إحداهما الأخرى تماما، ولكن واحدة منهما غير مرئية. من غير المعقول أن نقول إنه توجد علاقة مشابهة إدراكية بين شيء يمتلك صفات إدراكية وشيء لا يمتلك صفات إدراكية.

عندما رأى باركلي هذه النقطة فإنه لم يتراجع، كما قد تأملنا، إلى الواقعية الساذجة ولم يقر أنه أخطأ عندما انتقل من نظرية إدراك الواقعية الساذجة إلى نظرية المعطيات الحسية. بالأحرى، يقول باركلي إن الأشياء الوحيدة التي توجد هي العقول والأفكار. يتكون العالم الحقيقي كليا من معطيات حسية. لا يوجد أشياء كالأشياء المادية بالإضافة إلى التجارب الممكنة. والواقعية. ولو بأسلوب أكثر تعقيدا، وقد تبنى هيوم نتيجة مماثلة. لهذا الرأي أسماء مختلفة ولكن ربما أكثر الأسماء شيوعا هو الظاهرية (phenomenalism) تتكون الأشياء المادية من مجموعات من المعطيات الحسية إذ لا يوجد أشياء مادية بالإضافة إلى أو بجانب الظواهر العقلية.

قدمت الظاهرة كأطروحة منطقية، وهكذا يمكن تقديمها كأطروحة منطقية عن اللغة عوضا من القول إن الأشياء تتكون من معطيات حسية، وهكذا يبدو أننا نعارض الرأي القائل إن الأشياء تتكون من جسيمات، علينا في الواقع أن نقول إنه يمكن ترجمة القضايا عن الأشياء وفي الحقيقة القضايا التجريبية عامة، من دون فقدان معناها، إلى قضايا عن المعطيات الحسية. الدافع التوكيدي نفسه (verificationist) الذي أدى إلى السلوكية في فلسفة العقل أدى إلى الظاهرية في فلسفة الإدراك. تماما كما أن الدليل الوحيد لوجود العقول الأخرى هو السلوك أيضا، يبدو أن الدليل الوحيد

لوجود الأشياء المادية هو المعطيات الحسية. إذن يجب على التصور العلمي الصادق للعقول أن يكون سلوكيا، وبالتشابه يجب على التصور العلمي الصادق للأشياء المادية أن يكون ظاهريا.

جـ - دحض نظرية المعطيات الحسية

أظن أن هذه الطريقة في التفكير في الادراك بأجمعها تعاني سوء فهم بائس. كما قلت سابقا، أظن أنها أكثر النظريات كارثية في تاريخ الفلسفة خلال الأربعة القرون الماضية لماذا؟ لأنها تضع عقبات مستحيلة أمام تفسير صحيح للعالم الحقيقي من قبل الكائنات الإنسانية والحيوانات الأخرى. تؤدي تقريبا بصورة حتمية من ديكارت ولوك إلى باركلي وهيوم، ومن هناك إلى كانت، وتتأزم الأمور بصورة سيئة فعلا عندما ينتقل التقليد إلى هيغل والمثالية المطلقة. فكرة تمحيصها نقديا بصورة كاملة مرة أخرى يبعث فيَّ شعورا بالاكتئاب العميق، ولكن سوف لا أنجز عملي الذي وعدتكم به بل سوف أنجزه بهذا الكتاب إذا لم أحاول الإجابة عنها بالتفصيل فلنبتدئ.

الحجة من العلم

لا يدحض العلم الواقعية الساذجة. إذا قلنا لأننا نستطيع إعطاء تفسير سببي لكيفية إدراك العالم الحقيقي، إذن لا نستطيع إدراك العالم، إننا نقترف مغالطة مشهورة تسمى المغالطة الأصلية (genetic fallacy). هذه المغالطة تفترض أن التفسير السببي الذي يفسر مصدر المعتقد، الذي يفسر كيف أحصل على المعتقد، بهذه الطريقة يبرهن أن المعتقد كاذب. عادة تتعلق المغالطة الأصلية بالمعتقدات، ولكن يمكن تعميم شكل المغالطة. الفكرة هي: إذا استطعت أن تبرهن على أن أسباب المعتقد أو مضمون قصدي آخر غير كاف لبرهان صدقه، فإنك عندئذ تدحض المعتقد أو الحالة القصدية الأخرى.

في طفولتي العقلية كانت الفرويدية والماركسية أكثر أنواع المغالطات الأصلية شيوعا. هل تشك في حقيقة الماركسية؟ هذا يعني أن خلفيتك الطبقية البورجوازية ضللتك. هل تشك في حقيقة تعاليم فرويد؟ هذا يبرهن على أنك ضحية كبتك الشخصي. في هذه الأيام لا أحد يسمع الكثير عن

المغالطة الأصلية إلا من بعد الحداثيين (postmodernists). كنت أتعجب لماذا هذه المغالطة كانت عامة لما بعد الحداثة إلى أن قرأت نصا يفسر لماذا ما بعد الحداثيين لا يمتلكون أي نوع آخر من الحجة (٥).

على أي حال، شكل المغالطة الأصلية في نظرية الإدراك هو كما يلي. نستطيع أن نبرهن أنه عندما أنت ترى يدك بوضوح أمام وجهك فإن الذي يحدث فعليا هو أن الضوء المعكوس من يدك يسبب فيك التجربة البصرية، التي تعتبرها تجربة بصرية ليدك. لأننا نستطيع أن نفسر لماذا تظن أنك ترى يدا إننا نستطيع أن نبرهن أنك لم تر في الواقع يدا أمام وجهك ولكن فقط التجربة البصرية، التي هي ناجمة عن عمليات نيروبيولوجيا.

وإذا وضعنا الحجة بهذه الصيغة، آمل أنه واضح أن هذه مغالطة. التفسير السببي لكيفية رؤية يدي أمام وجهي لا يبرهن أنني لا أرى يدي فعلا أمام وجهي.

الحجة من الوهم

الإجابة عن الحجة من الوهم أكثر تعقيدا. سوف أستعين بأفكار أستاذي في الفلسفة ج. ل. أوستين (J.L. Asutin) ومنهجه لكي أدحض هذه الحجة (٦).

لاحظ أن في كل حجة أعطيتها تشكلت الاستراتيجية من اختيار اسم (noun) يكون موضوعا مباشرا لكل أفعال (verbs) الإدراك ولكن لا يسمي شيئا ماديا. وهكذا في مثال خنجر ماكبيث، أخبرنا أننا لم نر خنجرا حقيقيا ولكن خنجرا وهميا، ولكن الصعوبة في هذا الخنجر هي أننا بمعنى «نرى»، أنا فعلا أرى خنجرا في يدي، وفي حالة الهذيان أنا لا أرى أي شيء لا يمكن لتعبير كـ «الخنجر الوهمي» أن يسمي فئة من الخناجر. وإذا أردنا أن نعبر عن هذه النقطة بمقطع لفظي واحد، عندما كان ماكبيث في حالة هذيان إنه لم ير أي شيء، على الأقل لا شيء من صنف الخناجر في السوق التجاري. من دون شك، رأى يديه، هكذا، من الواقعة أن ماكبيث قام بتجربة مميزة فينومينولوجيا عن تجربة حقيقية لا يمكن الاستنتاج أنه رأى نوعا خاصا من الشيء أو الموجود العام للتجارب الحقيقية (veridical) والوهمية على حد سواء.

يمكن تقديم اعتراضات مماثلة لحالات الرؤية المزدوجة. علينا ألا نتقبل السؤال بصورة لانقدية. كان السؤال، عندما أرى إصبعي مزدوجة، ماذا أرى؟ الجواب عن هذا السؤال هو: عندما ترى إصبعك مزدوجة إنك لا ترى اثنين من أي شيء. إنك ترى إصبعا واحدة وتراها مزدوجة.

في كلا المثالين الإصبع المزدوجة والقضيب المنحني قدمنا تصور المظهر لكي نؤمن موضوعا مباشرا لأفعال (verbs) الإدراك. الفكرة هي أنك لا ترى الموضوع (الشيء) ذاته ولكن مظهره فقط. ولكن إذا تأملت هذه النقطة فسوف ترى أنه يوجد تناقض ذاتي بالفكرة القائلة إنني أستطيع رؤية مظهر الشيء وليس رؤية الشيء. رؤية مظهر الشيء ليست رؤية ذلك الشيء. دراسة بعض الأمثلة سوف توضح هذه النقطة على أكمل وجه. لنفرض أنني أسألك. هل لاحظت كيف بدت سالي (Sally) في الحفلة؟ ليس لك أن تقول: «نعم، رأيت كيف بدت ولكن لسوء الحظ لم أستطع أن أراها. رأيت مظهرها فقط».

دعونا نطبق هذه الاعتبارات على مثل الطاولة. أنهض وأمشي حول الطاولة. مظهر الطاولة يتغير، لأنني أراها من وجهات نظر مختلفة، ولكن الطاولة لم تتغير. لهذا إنني أرى المظهر ولم أر الطاولة. أملي أنه واضح أن هذه مغالطة. طبعا تبدو الطاولة مختلفة من وجهات نظر مختلفة. ولكن التغيرات في حقل بصري التي نجمت بسبب واقعة تغير مكاني ولهذا وجهة نظري، لا تبرهن أنني فشلت برؤية الطاولة ولكن فقط شيء ما، إذا جاز الكلام، وجد بيني وبين الطاولة – مظهرها. بالعكس، المناقشة برمتها تفترض أنني فعلا أرى الطاولة طوال الوقت. لأنه من المستحيل أن تستمر الطاولة، بتقديم مظاهر مختلفة من وجهات نظر مختلفة إذا فعلا لم أر الطاولة.

الخطوة الخاطئة الحاسمة في بناء الحجة التي لخصتها هي الخطوة التالية. في كل حالة ندرك شيئا وندركه كما هو فعلا، هذا ليس صحيحا، وفي حالات الهذيان لا ترى شيئا وفي الحالات الأخرى - القضيب المنحني والعملة البيضاوية... إلخ، - أنت ترى الشيء ولكن تحت شروط إدراكية قد تكون تقريبا مضللة، من الواقعة أن القضيب يبدو (بطريقة ما) منحنيا لا تستطيع الاستنتاج أنك في الواقع ترى موجودا منحنيا – المظهر. كلا، إنك فعلا ترى قضيبا، شيئا موجودا بصورة مستقلة، يبدو تحت تلك الشروط منحنيا.

إن التأثير الذي مارسته هذه الحجج على تاريخ الفلسفة واقعة مذهلة. لا أظن أنها تحتاج إلى أكثر من لحظة فاحصة، وأترك هذا للقارئ، كتمرين الأصابع الخمس، ليرى كيف يستطيع تطبيق هذه الدروس التي تبين المغالطة الكامنة بحجة العملة البيضاوية.

د ـ حجة متعالية تدعم الواقعية المباشرة

ولكن أحدا يقول، دحض الحجج ضد الواقعية الساذجة لا يكفي كي يبين أن الواقعية الساذجة صادقة. هذا الاعتراض صحيح. نحن في حاجة إلى حجة لكي تبين أنه على الأقل في بعض المناسبات نحن فعلا نرى أشياء مادية وحالات واقعية في العالم. ماذا يا ترى يمكن أن يكون شكل حجة كهذه؟

المشكلة التي نواجهها هنا شكل من أشكال التشككية. حجة التشككي هي دائما الحجة نفسها: بإمكانك امتلاك جميع الدلائل التي هي بحوزتك وفي الحقيقة بإمكانك امتلاك الدلائل الممكنة، ومع ذلك سوف تبقى مخطئا، وهكذا، برهن، على سبيل المثال، على أنك ترى الطاولة التي هي أمامك وأنك لا تهذي أو تحلم، لأن عفريتا شريرا يخدعك، الخ. ليست هناك أي طريقة تمكنني من الإجابة مباشرة على التشككي بخصوص تجربتي البصرية للطاولة، الهدف الأعلى للتشككي هو أنني أستطيع القيام بهذه التجربة وأن أكون أيضا مخطئا بها. وإذا كان ممكنا لي أن أخطئ بهذه الحالة، فما الذي يمنعني من أن أكون مخطئا في بقية الحالات؟

لا أظن أن محاولة الإجابة على هذه الحجة مباشرة محاولة ذكية فلسفيا. أنا أستطيع أن أبرهن للتشككي على أنني الآن فعلا أرى الطاولة وأنني لا أتوهم أو أحلم... إلخ. إن الذي أستطيع فعله عوضا عن ذلك هو أن أبين أن نوعا معينا من المناقشة، النوع الذي يمارسه التشككي هنا، يفترض صيغة ما من الواقعية المباشرة. (أتمنى لو كانت صيغتي «ساذجة» ولكن لا يهمني إذا كانت ساذجة أو مصقولة). يجب على الواقعية التي هي قيد المناقشة أن تشمل الرأي القائل إننا على الأقل في بعض الأحيان ندرك الظواهر القابلة للملاحظة عامة، نتصور هذه الظواهر كـ «أشياء مادية»، ولكن، مرة أخرى، هذه التسمية ليست حاسمة. الشيء الحاسم هو أن مختلف الناس يستطيعون على الأقل في بعض الأحيان إدراك الظواهر نفسها القابلة للملاحظة عامة - الكراسي والطاولات والأشجار

والجبال والغيوم... إلخ. الحجة التي أنا على وشك تقديمها هي حجة «متعالية» بمعنى واحد من المعاني المتعددة لهذه الكلمة عند كانط. في حجة متعالية من هذا النوع نفترض أن س قضية صادقة وبعد ذلك نبين أن شرطا لإمكانية صدق س هو أن قضية أخرى ص يجب أن تكون مشتركة عامة بين عدد مختلف من متكلمين ومستمعين. لنفترض أن الناس يتواصلون فعلا بعضهم مع بعض بلغة مشتركة عن أشياء وعلاقات واقعية مشتركة في العالم. عندئذ نبين أن شرطا لإمكانية تواصل كهذا هو نوع ما من الواقعية المباشرة. مفتاح الحجة هو أن ترى أن فرضية المعطيات الحسية حولت، من دون إظهارها علنا، عالم الأشياء المادية المعطى لنا إلى عالم خاص من المعطيات الحسية، أنا أستطيع اختبار معطياتي الحسية فقط. أنت تستطيع اختبار معطياتك الحسية فقط. ولكن كيف، إذن، نستطيع التكلم بأي طريقة على الشيء نفسه بلغة مشتركة؟ باختصار، هل باستطاعتنا التواصل بعضنا مع بعض عن الأشياء العامة؟ إذا كان بالإمكان تحويل الأشياء المادية إلى معطيات حسية، والمعطيات الحسية الوحيدة التي يمكن الحصول عليها هي معطياتي الحسية، إذن من المستحيل التواصل معك عن الأشياء العامة.

ها هي خطوات الحجة:

١- نفترض أننا نتواصل مع كائنات إنسانية على الأقل في بعض الأحيان.

٢- إن شكل التواصل المقصود يشمل معاني عامة بلغة عامة. وبصورة دقيقة، عندما أقول، «هذه الطاولة مصنوعة من خشب»، أفترض أنك ستفهم الكلمات كما أنا أفهمها. وإلا فإننا لا ننجح في التواصل.

٣- ولكن لكي ينجح التواصل بلغة عامة، علينا أن نفترض إمكانية الوصول إلى أشياء يمكن الإشارة إليها بصورة مشتركة، مثلا، عندما استعمل التعبير «هذه الطاولة» علي أن أفترض أنك تفهم التعبير تماما كما قصدته. علي أن أفترض أن كلا منا يشير إلى الطاولة نفسها، وعندما تفهمني حين ألفظ «هذه الطاولة» أنت تفترض أنه يشير إلى الشيء نفسه الذي أنت تشير إليه في هذا السياق عندما تلفظ «هذه الطاولة».

٤- هذا يتضمن أنه أنا وأنت نشارك بوسيلة وصول إدراكية إلى الشيء الواحد ذاته. وهذه طريقة أخرى للقول إنه عليّ أن أفترض أن اللغة المشتركة تفترض عالما مشتركا. ولكن الوصول المشترك إلى العالم المشترك هو بالذات

الواقعية المباشرة التي أحاول الدفاع عنها هنا المشكلة بفرضية المعطيات الحسية، كما هي الحال بالظاهراتية عامة، هو أننا نتجاهل خصوصية المعطيات الحسية. حالما تدعي أننا لا نرى أشياء عامة يمكن الوصول إليها ولكن معطيات حسية فقط، فإنه يبدو أن الواحدية سوف تتبعنا بنوع من السرعة. لو أستطيع التكلم بصورة معقولة عن أشياء يمكن الوصول إليها معرفيا (epistemically) بصورة مبدئية، والأشياء الوحيدة التي يمكن الوصول إليها معرفيا هي المعطيات الحسية الخاصة، فإنه يستحيل عليّ النجاح بالتواصل بلغة مشتركة، لأنه لا توجد أي وسيلة تساعدني على المشاركة في الشيء نفسه المشار إليه مع متكلمين آخرين. هذا الذي كنت أعنيه عندما قلت إن اللغة المشتركة تفترض عالما مشتركا. ولكن افتراض العالم المشترك هو بالذات الواقعية الساذجة التي كنت أدافع عنها. نحن لا نبرهن حقيقة الواقعية الساذجة، ولكن بالأحرى، نحن نبرهن عدم معقولية نقضها بلغة مشتركة.



11

الذات

في شعار ديكارت المشهور، «أنا أفكر إذن أنا موجود»، إلى ماذا تشير «الأنا»؟ بالنسبة إلى ديكارت بكل تأكيد لا تشير إلى جسدي، بالأحرى، تشير إلى عقلي، الماهية العقلية التي تشكل الجوهر الذي هو أنا. لقد رأينا الآن سببا جيدا لأن نفترض أن الثنائية الديكارتية ليست تفسيرا لطبيعة العقل يمكن قبوله فلسفيا. ولكن مازال يبقى بالنسبة إلى هؤلاء منا الذين يرفضون الثنائية سؤالا جديا على نحو دقيق، ما الذات؟ العديد من الفلاسفة المعاصرين بمن فيهم أنا، لمدة حديثة جدا، يعتقدون أن هيوم أعطانا تقريبا الكلمة الأخيرة في هذه القضية. وبالإضافة إلى سلسلة التجارب، الجسد الذي تحدث هذه التجارب داخله، لا يوجد أبدا شيء كالذات، يقول هيوم: عندما أوجه انتباهي داخليا وأحاول اكتشاف موجود معين يشكل جوهري فإن كل ما اكتشفه هو تجارب جزئية. لا يوجد أبدا شيء كالذات بالإضافة إلى هذه التجارب.

«وجود حس بالذات لا يحل مشكلة الهوية الشخصية»
المؤلف

يوجد تقريبا عدة أسئلة منفصلة عن الذات، والآن سأميز، لأهداف هذا الفصل، ثلاث عائلات مختلفة.

أ ـ مشاكل الذات

١ ـ ما معايير الهوية الشخصية؟

هناك سؤال دائم تقليديا في الفلسفة: ما الواقعة في الشخص التي تجعل ذلك الشخص الشخص نفسه أثناء التغيرات المختلفة التي يمر بها في مسيرة حياته؟ في حالتي الشخصية، مثلا، مررت بعدد كبير من التغيرات خلال العقود الماضية. يبدو جسدي مختلفا، تعلمت بعض الأشياء الأخرى، قدراتي وأذواقي تغيرت بطرق مختلفة، ولكن على رغم ذلك لا يوجد أدنى شك في أنني أبقى الشخص نفسه تماما خلال هذه التغيرات. أنا الشخص نفسه الذي حمل اسمي وعاش في بيتي منذ عقود ماضية. ولكن ما الواقعة في هذه السلسلة من الحوادث التي كنت أصفها والتي تثبت أن جميعها حوادث في حياة شخص واحد والشخص نفسه؟

٢ ـ ما موضوع نسبنا بالضبط إلى الصفات النفسية؟

بالإضافة إلى سلسلة الحوادث النفسية التي تشكل الإدراك والفعل والتأمل... إلخ، والجسد الذي تحدث فيه جميع هذه الحوادث النفسية، هل علينا أن نفترض وجود شيء بالإضافة إلى الجسد وسلسلة الحوادث النفسية؟

صغت هذا السؤال بدقة شديدة وسأحاول جعل صيغته أدق من ذلك فيما بعد. النقطة التي تقبع وراء أهدافنا الحالية هي طرح السؤال العام، بالإضافة إلى سلسلة أفكاري ومشاعري العقلية والجسد الذي تحدث فيه هذه الأفكار والمشاعر، وهو: هل علينا افتراض وجود شيء، أو موجد، أو «أنا» كفاعل لجميع هذه الحوادث؟ لنفترض أننا جميعا نستطيع أن نتفق، كما كنت أفترض خلال هذا الكتاب بأكمله، أنني على الأقل مكون جزئيا من جسد مادي وأن هذا الجسد يحتوي على سلسلة من الحالات العقلية ـ حالات واعية وعملية دماغية لاواعية في استطاعتها إنتاج حالات واعية ـ السؤال هو: هل هناك شيء آخر علينا أن نفترض وجوده؟ وإذا كان هذا ممكنا، ما هذا الشيء؟ بقدر

ما أعلم، معظم الفلاسفة المعاصرين يتبعون هيوم بالاعتقاد أنه ليس من الضروري افتراض وجود أي شيء آخر، ولكنني اضطررت إلى اللجوء إلى النتيجة أنه علينا افتراض وجود شيء آخر، وسأشرح لماذا في مسيرة هذا الفصل.

٣ـ ما الذي يجعلني الشخص الذي هو أنا بالضبط؟

غالبا يفهم هذا السؤال في الحياة المعاصرة من وجهة نظر القوى النفسية والثقافية والبيولوجية التي تشكل شخصيتي الجزئية وتجعلني الشخص الذي هو أنا. يوجد في اللغة العادية استعمال لكلمة «هوية» (identity) في تعابير كـ «سياسة الهوية» أو «الهوية الثقافية»، وهي تتعلق بالمصادر الثقافية والبيولوجية على حد سواء التي تشكل الهوية الشخصية. أظن أن هذا المعنى يختلف عن فكرة الهوية الشخصية التي عبرنا عنها في السؤال الأول والثاني ـ إنها تتعلق بالشخص (character) والشخصية (personality) أكثر من أن تتعلق بالمشكلة الميتافيزقية لمشكلة وجود وهوية الذات عبر الزمن.

سيتعلق هذا الفصل بعائلة الأسئلة المحيطة بالسؤال الثاني. سنرى أنها تثير كما من المشكلات كافيا من دون التطرق إلى أسئلة تتعلق بالشخصية.

ب ـ لماذا توجد مشكلة خاصة حول الهوية الشخصية؟

الأسئلة حول الهوية قديمة كقدم الفلسفة، ولكن يبدو أنه يوجد مشكلة خاصة حول هوية الأشخاص ربما أشهر لغز حول الهوية في تاريخ هذا الموضوع هو مثال «باخرة ثيسيوس» (ship of theseus). بنيت باخرة مصنوعة من خشب كليا مرة أخرى تدريجيا خلال فترة من الزمن. استمرت بوظيفتها، وكان لديها بحارة وتسافر حول البحر الأبيض المتوسط، ولكن تبدلت ألواح الخشب التي تشكلها تدريجيا إلى أن في النهاية لم يبق فيها لوح خشبي من بنائها الأصلي. الآن، هل بقيت الباخرة نفسها؟ حسنا معظمنا سيظن أنها الباخرة نفسها، وأن استمرارية القيام بوظيفتها مكانيا وزمنيا كان يكفي ليضمن هوية الباخرة، لأن فكرة الباخرة هي، على رغم ذلك، فكرة وظيفية. ولكن الآن لنفترض أن أحدا يجمع كل

ألواح الخشب المرمية ويبني باخرة تحتوي على جميع، فقط على جميع، أجزاء الباخرة الأصلية عندما دشنت، إلى درجة أن كل لوح خشبي في الباخرة الثانية هو اللوح ذاته في الباخرة الأصلية عندما دشنت. ما الباخرة الأصلية؟ هل الباخرة التي استمرت بوظيفتها أم الباخرة التي استمرت بأجزائها؟ الخطأ في هذه المناقشات، كما هي الحال غالبا في الفلسفة، هو أن نفترض أنه يجب أن توجد واقعة إضافية تحدد الهوية بالإضافة إلى جميع الوقائع التي أخبرتكم عنها. يبدو لي أنه لا يوجد أي واقعة بهذا الخصوص. نحن الذين نقرر أيا منهما هي الباخرة الأصلية. ولكن قد تكون قضية من يملك أي باخرة، مثلا، قضية ذات أهمية إلى حد ما. من المسؤول عن الضرائب؟ أي باخرة تمتلك حقوق الترصيف؟ ولكن لا يبقى سؤال إضافي واقعي يتعلق بأي باخرة هي الباخرة الأصلية نفسها بالإضافة إلى الوقائع التي سردتها.

تشبه بعض الأسئلة حول الهوية الشخصية مثال باخرة ثيسيوس، ولكن في حال الهوية الشخصية، ندرك أنه يوجد مشكلة خاصة غائبة عن الأمثلة التقليدية نشعر أن كل واحد منا يمتثل أمام نفسه أو نفسها بطريقة خاصة، وأن هذه التجارب الشخصية الأولية جوهرية لهويتنا بصورة تجعل ظواهر الشخص الثالث تقريبا عرضية. نشعر، على سبيل المثال، أننا نتفهم أحدا عندما يقول إننا قد نستيقظ صباحا لنجد أنفسنا في جسد مختلف. كجرجور سامسا في قصة فرانس كافكا، قد يتغير مظهرنا المادي الخارجي كليا، ومع ذلك نشعر بطريقة ما أننا سنعرف، على رغم أنه من غير الممكن إقناع أي شخص آخر أننا الشخص نفسه الذي كان يحتل مسبقا جسدا آخر. ولكي نجعل هذا المثال أكثر عينية، لنفترض أن زرع الأدمغة أصبح ممكنا وأن دماغي زرع في جسد جونز (Jones) ودماغ جونز زرع في جسدي. يبدو لي بكل تأكيد أنه من وجهة نظري سوف أفكر الآن أنني الشخص نفسه الذي كان ولكن دماغي (ولهذا أنا) يحتل الآن جسدا مختلفا. قد ألاقي صعوبة في إقناع الناس الآخرين بهذا الأمر، ولكنني أشعر، على الأقل، من وجهة نظر الشخص الأول، أنني بكل تأكيد أعتبر نفسي النفس ذاتها التي احتلت مرة جسدا آخر والتي تحتل الآن جسد جونز.

وهناك حالة مريكة أكثر من هذه الحالة: تصور أن جميع قدراتي العقلية موجودة بالتساوي في كل جانب من دماغي. الآن تصور حالة انقسام دماغي، حيث كل نصف من الدماغ يزرع في جسد مختلف. أي من الأشخاص الناجمين، إذا جاز وصفهم بهذه الطريقة، هو أنا؟ يبدو لي أن هذه الحالة شبيهة بحالة ثيسيوس بمعنى أنه لا يوجد أي واقعة بالإضافة إلى ما أخبرتكم عنه، أي، يبدو لي أن لدينا سببا مماثلا للقول إنني الشخص الأول أو الشخص الثاني أو، أظن قد نقول بالأكثرية إنه يوجد الآن إنسانان بينما كان يوجد سابقا إنسان واحد. هذه الحالة شبيهة بحالات الانقسام حيث أميبا (amoeba) واحدة تنقسم إلى قسمين، ولكن حتى في هذه الحالة من وجهة نظر الشخص الأول، يشعر المرء أنه توجد واقعة لهذه القضية. إذا كنت الآن واحدا من نسل هذا الانقسام، فعلى الأرجح أنني سأشعر بما يلي: مازلت أنا نفسي، الفرد نفسه الفرد الذي كنته دائما. لا أكترث بما يقوله أي إنسان آخر. المشكلة هي أن توأمي سوف يمتلك القناعة نفسها والتبرير نفسه وليس بالإمكان أن يكون كلانا صادقا.

من النموذجي لتصوراتنا أن تفترض تطبيقاتها في العالم الحقيقي أنواعا من الأنظمة المعينة. هذا صحيح بالنسبة إلى تصورات الباخرة أو البيت أو الشجرة أو السيارة أو الكلب، كما هو أيضا صحيح بالنسبة إلى تصورات كالهوية الشخصية. عادة نحن قادرون على تطبيق تصور الهوية الشخصية لأن معايير الشخص الأول ومعايير الشخص الثالث تميل نحو الالتقاء بعضها مع بعض لا يبتعد بعضها عن بعض بطرق راديكالية. لكن من السهل تصور عوالم علمية وهمية، حيث يبتعد بعضها عن بعض راديكاليا. لنفرض أن الانصهار والانشطار يصبحان شائعين، أي أنه عندما يمشي عدد من الناس في الشارع فسوف ينصهرون فجأة بجسد واحد، ولنفرض أن هذه الظاهرة أصبحت عامة تماما أو، لنأخذ حالة الانشطار، لنفرض أن شخصا واحدا انشطر إلى خمسة أشخاص بهوية واحدة كنتيجة لانشطار في جسده الأصلي. إذا أصبحت حالات كهذه عامة، فسوف يواجه تصورنا للهوية الشخصية مشاكل جدية جدا يبدو لي أنه من الممكن ألا تكون قابلة للتطبيق.

جـ ـ معايير الهوية الشخصية

إذا ألقينا نظرة فعلية على المعايير التي يستعملها الناس في الكلام العادي لتحديد هوية الشخص الذاتية اليوم مقارنة بهويته في الماضي نكتشف أنه يوجد على الأقل أربعة شروط تشكل فكرة الهوية الشخصية: اثنان من وجهة نظر الشخص الثالث، واحد من وجهة نظر الشخص الأول، وواحد مزيج. دعونا نلقى نظرة فاحصة عليهم.

١ ـ استمرارية الجسد المكانية ـ الزمنية

يستمر جسدي في الزمان والمكان مع طفل ولد منذ سبعة عقود. الجمهور يعتمد على هذه الاستمرارية المكانية ـ الزمنية أكثر من أي شيء آخر باعتباري الشخص نفسه. لاحظ، هذه الاستمرارية المكانية ـ الزمنية بجسدي لا تضمن الاستمرارية المكانية ـ الزمنية للأجزاء المجهرية التي تشكل جسدي. على المستوى الجسيمي، إن أجزاء جسدي هي في تبديل مستمر. الجزيئات التي تشكل جسدي الآن تختلف تماما عن الجزيئات التي ابتدأت بها في حياتي الأولى، على ولكن، على رغم ذلك، نعم، جسدي يبقى ذاته إلى حد كبير لأنه مستمر مكانيا ـ زمنيا مع الجسد الأصلي للطفل.

٢ ـ الاستمرارية الزمنية النسبية للبناء

على الرغم من أن بنائي يتغير عبر العقود ـ أنا أنمو وتتقدم بي السن ـ على رغم ذلك، إنني بكل وضوح كائن إنساني. إذا استيقظت، كجرجور سامسا، في صباح ما ورأيت أنني تحولت إلى جسد حشرة كبيرة، أو فجأة تحولت إلى فيل أو زرافة، إنني لست متأكدا مما إذا كان الناس الآخرون سوف يقولون إنني مازلت ج.ر.س (جان رسيرل JRS). وهكذا، بالإضافة إلى مجرد الاستمرارية الخامة (raw) للامتداد عبر المكان والزمان، يبدو أنه علينا أن نعترف بوجود أنواع معينة من الأجهزة النظامية في التغيرات التي تطرأ على هذا الشيء المكاني ـ الزماني.

السبب بوجود مشكلة خاصة تتعلق بالهوية الشخصية هو أنه يبدو أن هذين الشرطين غير كافيين، بالنسبة إليّ، لوجهة نظر الشخص الأول. ولو أن بعض الناس الآخرين يرفضون الاعتراف أن شيئا معينا هو أنا، على رغم



ذلك، أنا متأكد أنني سأعرف وجهة نظري الداخلية للشخص الأول من أنا، وحتى لو كنت في جسد فيل أو زرافة أو حتى لو تقلصت إلى حجم إبهام يدي، على رغم ذلك، أنا متأكد أنني سوف أحدّد ذاتي، ولكن ماذا يجب أن نتوقع فعليا من هذه المعايير؟

المعيار التالي هو معيار في الشخص الأول.

٣ ـ الذاكرة

من وجهة نظري الباطنية، يبدو أنه يوجد سلسلة مستمرة من الحالات الواعية متصلة بعضها مع بعض بمقدرتي في أي لحظة لأن أتذكر تجارب واعية تحدث في الماضي بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة، وأكثرهم شهرة لوك، بدا أن هذا هو العنصر الجوهري في الهوية الشخصية. السبب الذي يستلزم هذا المعيار بالإضافة إلى الهوية الجسدية هو أنه من السهل لي أن أتصور حالات فيها أجد نفسي في جسد آخر عندما أستيقظ من النوم، ولكن من وجهة نظري سأكون متأكدا أنني الشخص نفسه. أنا أحتفظ بتجارب كجزء من السلسلة، فهي تشتمل على تجارب الذاكرة لحالاتي الماضية الواعية. ادعى لوك أن هذه هي الصفة الجوهرية في الهوية الشخصية، وسماها الوعي. ولكن التأويل المتعارف عليه الذي كان يقصده هو الذاكرة. ظن ريد (Reid) وهيوم أنهما يستطيعان دحض هذه الفكرة بالقول إن علاقات الذاكرة لازمة (intransitive). أي، قد يتذكر الجنرال الطاعن في السن حوادث حدثت عندما كان ملازم أول شابا وقد يتذكر الملازم الشاب حوادث في طفولته، ولكن قد ينسى الجنرال الطاعن في السن طفولته. إنهما بكل تأكيد، صادقان في هذه المسألة، ولكن لا يبدو أن الواقعة أن المرء قد ينسى أشياء تناقض جديا الادعاء القائل إنه من وجهة نظر الشخص الأول أن سلسلة حالاتي الواعية، المتصلة بعضها مع بعض بالذاكرة، جوهرية لحسي بوجودي كفرد جزئي.

٤ ـ استمرارية الشخصية

قد يكون هذا المعيار أقل أهمية من المعايير الثلاثة الأخرى، ولكن مع ذلك، تتميز شخصيتي وحالاتي النفسية باستمرارية نسبية معيّنة. إذا استيقظت غدا صباحا بشعور أنني أحس وأسلك تماما كالأميرة ديانا قبل وفاتها بقليل

فإننا سوف نتعجب، مما إذا كنت أنا «فعلا الشخص نفسه»، أو لنأخذ حالة من الحياة الواقعية، المثل السريري المشهور لفينياس كيج (Phineas cage) ـ تحطم دماغ كيج عندما كان يعمل مع مجموعة من عمال بناء سكة الحديد، فدخل قضيب في الفولاذ في جمجمته. نجا كيج بأعجوبة من الموت ولكن شخصيته تغيرت كليا. فبينما كان شخصا مرحا وممتعا أصبح لئيما وتشككيا وشرسا ومقرفا. بمعنى ما، نستطيع القول إن كيج أصبح «شخصا مختلفا». لاحظ، على أي حال، عندما نصف هذه الحالات نحن نستمر في استعمال الاسم الشخصي كما كنا نفعل. لأغراض عملية، هو يبقى بكل تأكيد فينياس كيج الشخص الذي نناقشه. المعنى الذي به نعتبره إنسانا مختلفا هو معنى لا نعتبره جوهريا للأغراض العملية، مثل معرفة من الذي يستحق ضريبة دخله، أو من الذي يملك بيته. ومع ذلك، قد يشعر أصدقاؤه وعائلته بأنه «ليس الشخص نفسه».

كما لاحظت مسبقا، من النموذجي لتصوراتنا أن يكون غالبا لدينا مختلف المعايير التي تمكن التصور من القيام بوظيفته، وهنا الخلفية المتضمنة هي أن جميعها تترافق معا. وبخصوص الحالات المألوفة في الحياة العادية، إن هذه المعايير يترافق بعضها مع البعض الآخر. ومع ذلك تلوح أمامنا بعض الألغاز.

جـ - الذاتية والذاكرة

لقد قلت إن الذاكرة تؤدي دورا جوهريا بتصور الشخص الأول للهوية الشخصية. ها هو الأسلوب. لدي الآن ذكريات واعية لتجارب واعية سابقة في حياتي، ولدي المقدرة على أن أتذكر عددا كبيرا هائلا من ذكريات واعية أخرى لتجارب واعية سابقة في حياتي. شعوري بأنني الشخص نفسه، عبر الزمن من وجهة نظري للشخص الأول، هو إلى حد كبير مقدرتي على إنتاج ذكريات واعية لحوادث واعية سابقة في حياتي.

أظن أن هذا ما كان يعنيه لوك عندما قال - إن الوعي يؤدي وظيفة جوهرية في تصورنا للهوية الشخصية، ولكن بغض النظر عما إذا كان لوك يعني هذا المعنى، إن استمرارية الذاكرة هي على الأقل جزء مهم من تصورنا للهوية الشخصية. لقد طرح لايبنيتز نقطة مماثلة: تصور أنك أصبحت

إمبـراطور الصين، ولكن فقـدت كل أثر من أي نوع من الذاكـرة من مـاضـيك. يقـول لايبنيتـز إنه ليس هناك فـرق بين تصـور هذا وتـصـور أنك تنقـرض من الوجود وأن إمبراطورا جديدا للصين حل محلك.

هناك اعتراض تقليدي لتفسير لوك، الذي يعتبره كثير من الناس حاسما، والآن أريد أن أعطي جوابا له. فلنبتدئ. التفسيـر دوري (circular). نستطيع القول بخصوص فاعل ما إنه يستطيع أن يتذكر حوادث في حياته السابقة فقط إذا افترضنا أنه الشخص نفسه الذي حدثت له تلك الحوادث في الحياة السابقة. ولكن كنتيجة، لا نستطيع أن نفسر الهوية الشخصية بلغة الذاكرة، لأن هذه الذاكرة تفترض الذاتية، التي نحاول أن نفسرها، بإمكاننا وضع هذه المشكلة صوريا كما يلي:

شخص س ٢ في وقت ت ٢، هو ذاته شخص س ١ في وقت ت ١ إذا ـ فقط إذا ـ س ٢ في وقت ت ٢ يتذكر حوادث حدثت لـ س ١ في وقت ت ١، حيث تلك الحوادث هي تجارب واعية وتجربة الذاكرة هي بذاتها تجربة واعية.

الادعاء أن هذا التفكير دوري هو كما يلي: لكي يتذكر فعلا س ٢ في وقت ت ٢ حادثة حدثت لـ س ١ في وقت ت ١. فقط مقابل مجرد ظنه أنه يتذكرها، على س ٢ أن يكون س ١ نفسه . ولكن إذا كان هذا صحيحا، عندئذ لا نستطيع استعمال الذاكرة لتبرير ادعاء الهوية أو معيار الهوية لأننا نتطلب الهوية شرطا ضروريا لصدق الذاكرة.

نستطيع شرح هذه النقاط بأمثال. لنفرض أنني أقول الآن، بكل صدق أتذكر كتابة «نقد العقل الخالص» (Critique of Pure Reason). إن هذا بأي طريقة لا يثبت أو يعمل على دعم الرأي أنني عمانوئيل كانط نفسه، لأننا نعرف أنه ليس في مقدوري كتابة «نقد العقل الخالص»، لأنني لست عمانوئيل كانط، الذي كتب «نقد العقل الخالص». وبالطريقة نفسها تماما، إذا أنا الآن تذكرت أنني كتبت «أفعال كلامية» (Speech Acts)، هذه الذاكرة وحدها لا تعمل أبدا على تثبيت الواقعة أن جون سيرل هو ذاته مؤلف «أفعال كلامية»، لأن علينا أولا أن نعرف أنني جون سيرل قبل أن نتمكن من معرفة أنني صدقا أتذكر كتابة «أفعال كلامية». هاتان الحالتان متوازيتان تماما. هل هذه الحجة حاسمة ضد النظرية التي تقول إن الذاكرة جزء جوهري من

الهوية الشخصية؟ أظن أن الجواب يعتمد على نوعية السؤال الذي تحاول النظرية الإجابة عنه، وفق مفهومنا. إذا اعتبرنا أنها تجاوب عن السؤال التالي، ما هي معايير الهوية الشخصية بصورة إذا توافرت هذه المعايير فإن شخص س ٢ في وقت ت ٢ سوف يكون شخص س ١ نفسه في وقت سابق ت١؟ فإن المعيار سيفشل بغض النظر عن عدد الذكريات المزعومة التي كنت أمتلكها، أنا لم أكن كانط. وعلى أي حال، هناك سؤال مختلف، يبدو لي أن هذه النظرية تجيب عنه، وهو سؤال الشخص الأول: ما هو الشيء الخاص بي، ما هو الشيء الخاص بتجاربي الشخصية الذي يجعلني أحس بنفسي أنني موجود مستمر عبر الزمن، وهذا بالإضافة إلى استمرار جسدي؟ ولهذا السؤال، يبدو لي أن استمرارية تجربتي بالتذكر هي جزء جوهري من حسي بنفسي بوصفي ذاتا مستمرة. أحد ليس أنا قد يمتلك تجارب شخصية من النوع نفسه، وقد يولد فيه حس بذاته مثل النوع تماما لحسي بذاتي. على الرغم من ذلك، إننا لسنا الأشخاص أنفسهم، ومع ذلك لكل منا حس بنفسه بوصفه ذاتا مستمرة.

د ـ حجة تدعم وجود ذات لا إنسانية

كل هذه المناقشات تترك السؤال مفتوحا عما إذا كنا نحن في حاجة حقا إلى ذات بالإضافة إلى تصور للحالات والميول النفسية. أظن أن معظم الفلاسفة يتفقون مع هيوم في نقده لكل من لوك وديكارت أنه لا توجد ذات أو هوية ذاتية بالإضافة إلى سلسلة تجاربنا العقلية. تشكك هيوم في الذات شبيه بتشككه في العلاقة الضرورية والسببية. يفتش حوله لكي يجد انطباعا يوحد جميع إدراكاته بعضها مع بعض، ومن دون أي مفاجأة إنه يفشل باكتشاف انطباع موحد كهذا. عندما أوجه انتباهي نحو الداخل، يقول لنا إن ما أجده هو تجارب جزئية. أرى هذه أو تلك الرغبة في شرب الماء، أو وجع رأس خفيف، أو شعور ضغط الحذاء على قدمي، ولكن لا توجد تجربة للذات بالإضافة إلى هذه التجارب الجزئية. ونتيجة لذلك، يجب على أي هوية قد أنسبها إلى نفسي أن تكون نتيجة لهذه التجارب. من الوهم، يقول هيوم، أن نفترض أنه يوجد شيء ما بالإضافة إلى التجارب المعينة التي تشكل ذاتي. كما فعل بالعلاقة الضرورية، يتكلم هيوم وكأن الفشل المؤسف سببه فشلنا في



إيجاد تجربة للعلاقة الضرورية. لكن، كما كان الوضع في الحالة السابقة، إن هيوم يسجل نقطة منطقية لا نقطة نفسية عن غياب نوع معين من التجربة، النقطة هي ما يلي: من المستحيل القيام بتجربة الذات لأن أي تجربة نقوم بها، حتى التجربة التي تدوم طوال الحياة، ستكون بالضبط تجربة أخرى. لنفرض أنه كانت عندي نقطة صفراء مستمرة في حقل إدراكي دامت عندي دوام حياتي، دائما حاضرة. هل ستكون هذه النقطة هي الذات؟ كلا، ستكون نقطة صفراء فقط، لا شيء يمكن أن يوفي الشروط الضرورية لكي تكون التجربة تجربة ذات، أي تجربة توحد جميع تجاربنا بعضها مع بعض. أظن أن حجج هيوم على المستوى الذي طرحها به مقنعة تماما، وأعتقد أن عددا من، الفلاسفة، وربما معظمهم، يتفقون معي على قوة حجة هيوم.

ولكن وصلت إلى النتيجة رغما عني أن هيوم أهمل شيئا، وهذا يقودنا إلى المجموعة الثانية من الأسئلة: هل من الضروري أن نفترض وجود شيء ما بالإضافة إلى أجسادنا وسلسلة تجاربنا؟ وصلت إلى النتيجة أنه، نعم، علينا بصورة مطلقة أن نفترض وجود ذات بالإضافة إلى سلسلة تجاربنا والآن سوف أعطيكم حجة تدعم هذا الافتراض.

دعونا نعد إلى افتراضنا الأصلي أنني أتشكل من جسد وسلسلة من التجارب. سوف تشمل هذه السلسلة أشياء كتذوق القهوة، ورؤية اللون الأحمر، ومنظر خليج سان فرانسيسكو من نافذتي، الخ. هل أهملت شيئا؟ أظن أننا أهملنا شيئا. الشيء الأول الذي تجب ملاحظته هو شيء لفت النظر إليه سابقا. نحن لا نملك تجارب فوضوية. بالأحرى كل التجارب التي أملكها في أي لحظة هي تجارب كجزء من حقل واحد موحد وبالتالي، إن استمرارية هذا الحقل عبر الزمن يختبرها مالك هذا الحقل الواعي كاستمرارية لوعيه أو وعيها. أي أنا لا أختبر وعيي أنا خلال الدقائق الخمس السابقة، أو حتى السنوات الخمس الماضية كشيء مفصول عن وعيي أنا الحاضر. بالأحرى، أنا أقوم بتجربة وعي مستمر متقطعة بفترات النوم. إنها واقعة مذهلة، لا تُقدر بما يكفي في المناقشات الفلسفية، أن المرء يحتفظ بشعور من استمرارية الزمن حتى أثناء النوم، على الأقل بهذا المعنى: عندما يستيقظ المرء، يشعر بأن الزمن الذي مر أثناء النوم كان إما أطول وإما أقصر. هذا بوضوح ليس الذي يحدث للناس الذين يغمى عليهم أو الذين يتلقون تخديرا عاما.



الحجج التي أقنعتني أننا في حاجة إلى أن نفترض على الأقل وجود فكرة صورية للذات (وسوف أقول في ما بعد ماذا أعني بكلمة «صوري») تتعلق بتصور العقلانية وحرية الإرادة وصنع القرار وأسباب الفعل. لاحظنا في الفصل السابع أن التفسيرات القصدية لصنع القرار العقلي الإنساني والفعل تتميز بصورة منطقية تختلف عن التفسيرات السببية المعتادة. التغاير هو، مثلا، بين:

١ـ وضعت س على ورقة التصويت لأنني أردت التصويت لبوش.

٢ـ أصابني ألم في المعدة لأنني صوت لبوش.

الآن سوف نفترض، بهدف الجدل، أن كلا منهما صادق، وأن كلا منهما يعطينا تفسيرات وافية. ومع ذلك، إن صورتهم المنطقية مختلفة تماما. وفقا لتأويل المألوف، رقم ٢ يضع تفسيرات سببية كافية. في ذلك السياق رغبتي للتصويت لبوش كانت كافية لأن تنتج ألما في المعدة. ولكن وفقا لتأويل مألوف، الرقم الأول لا يضع شروطا سببية كافية. نعم، وضعت س على ورقة الاقتراع لذلك السبب ولكن، رغم ذلك، كان بإمكاني ألا أفعل ذلك. كان بإمكاني ألا أصوت لبوش على الرغم من كل شيء. أو أن أخرج من الغرفة، ألا أفعل واحدا من عدة أشياء أخرى. ولكن يبدو أننا الآن نواجه لغزا. كيف يمكن لتفسير سلوكي بلغة الأسباب أن يكون تفسيرا كافيا إن لم يقدم شروطا سببية كافية؟ من دون شروط، كهذه لا يمكن له أن يفسر فعل ما فعلته عوضا عن أي عدد من الأشياء التي كان بإمكاني أن أفعلها بالتماثل بسهولة، شرط أن تبقى جميع الشروط الأخرى ثابتة. يبدو أنه إذا لم يضع التفسير شروطا سببية كافية، فإنه لن يفسر الظاهرة المفروض أن يفسرها. ولكن الجواب الحاسم لهذه النقطة هو أن التفسير كاف من وجهة نظري. السلوك الذي أفسره هو سلوكي، وأستطيع أن أفسر لماذا فعلت الذي فعلته بإعطاء أسباب فعلته، من دون اللجوء مطلقا إلى الرأي القائل إن الأسباب تعطي شروطا سببية كافية. في الحقيقة، قد أكون على معرفة كاملة بأنها لا تعطي شروطا سببية كافية.

ولكن كيف لنا، إذن، أن نؤول قضايا من الشكل الأول، في الحقيقة، كيف لنا أن نؤول أي قضية تعطي تفسيرا لسلوكي الطوعي الحر، وذلك بتقديم أسباب لفعلي؟ أظن أنه على الجواب أن يفترض أنه، بالإضافة إلى «حزمة

الإدراكات»، كما وصفها هيوم، توجد قيود صورية على الموجود الذي يصنع الظروف وينفذ الأفعال. علينا أن نفترض وجود ذات عقلية أو فاعل قادر على الفعل الحر وقادر على تحمل مسؤولية الأفعال. إنها مركب من أفكار الأفعال الحرة والتفسير والمسؤولية والعقل الذي يولد فينا الدافع لأن نفترض وجود شيء بالإضافة إلى سلسلة التجارب والجسد الذي تحدث فيه هذه التجارب. ولكي نعبر عن هذه النقطة بدقة أكثر، حتى نفسر الأفعال الحرة، الأفعال العقلية، علينا أن نفترض أنه يوجد موجود واحد «س» حيث تكون س واعية (بجميع ما يتضمنه الوعي)، وأن س تستمر في الزمن، وأن س تصوغ وتتأمل أسباب الفعل تحت شروط العقلانية، وأن س قادرة على صنع القرار وعلى ابتداء وتنفيذ أفعال وفقا لافتراض الحرية (كما هو متضمن فيما قلته سابقا)، وأن س مسؤولة على الأقل عن بعض من أفعالها.

اعتقد هيوم أن بحوزته اعتراضا حاسما ضد أي افتراض كهذا. أنا لا أجرب هذه الذات، هذه الأنا. إذا وجهت انتباهي نحو الداخل وفحصت جميع التجارب التي أقوم بها، فلن أسمي أي واحدة منها «ذاتي». أشعر بالقميص على ظهري، وطعم القهوة الباقية في فمي، ووجع رأس طفيف منذ الليلة الماضية، ومنظر الأشجار خارج نافذتي، ولكن أيا من تلك التجارب ليست هي ذاتا، ولا يمكن حسبان أي واحدة ذاتا، إذن، ما هي هذه الذات؟ أعتقد أن هيوم صادق تماما، لا توجد تجربة لهذا الموجود، ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع افتراض وجود موجود أو مبدأ صوري كهذا، والآن سوف أفتش بجهد أكبر عن أنواع الأسباب التي تجبرنا على اعتناق هذا المعتقد ونوع الموجود الذي قد تكونه هذه الذات.

باستطاعتنا النظر إلى هذه القضايا كمشكلات هندسية. إذا أنت صممت «روبوت» واعيا (conscious robot)، وأنت تريد روبوت ينسخ الوعي الكامل للقوى الإنسانية العقلية، أي تريده أن يفكر بأسباب الفعل، ويصنع القرار، ويفعل وفقا لافتراضات حريته، إذن ما الذي يجب أن تضعه في الروبوت؟

المتطلب الأول والواضح لروبوت كهذا هو كونه واعيا. بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون صورة وعيه معرفية، بمعنى أنه يستطيع أن يتلقى منبهات خارجية، وأنه يستطيع أن يعالج المعلومات المستمدة من الإرادة، وأنه يفكر بناء على تلك المعلومات بهدف الفعل.

الصفة الثانية التي يحتاج إليها الروبوت هي المقدرة على أن يصدر الفعل وتسمى هذه المقدرة في بعض الأحيان «الفاعلية» (agency). هذه قدرة بالإضافة إلى الإدراكات الواعية. إنها قدرة خاصة بالإنسان ويمتلكها كثير من الكائنات الحيوانية. إنها صفة من أنواع معينة من الوعي، ولكن ليس جميع الأنواع. الخطوة الثالثة، أعتقد، أنها الخطوة الحاسمة. الفاعل العقلي الواعي الذي خلقناه يجب أن ينخرط بما نسميه بالإنجليزية بالفعل بناء على أسباب (acting on reasons) الآن هذه النقطة مهمة لأن تصور الفعل بناء على سبب يختلف عن تصور شيء يحدث لأحد ما سببيا. هذه هي النقطة من المثال الذي أعطيته سابقا عن الفرق بين الادعاء أنني عانيت ألما معديا لأنني أردت أن أصوت لبوش والادعاء أنني قمت بفعل حر، قمت بفعل بناءً على رغبة لأن أصوت لبوش. إن تصور «القيام بفعل بناء على» يفترضُ فجوة حرية الإرادة التي وصفتها سابقا. حتى الآن، إذن، وضعنا في الروبوت وعيا، بما فيه تجارب إدراكية واعية وحالات قصدية أخرى، ومقدرة التفكير على هذه الحالات القصدية والفاعلية العقلية، التي هي المقدرة الخاصة للقيام بأفعال وفقا لافتراض الحرية، لكن إذا فعلنا كل هذا، فإننا سبق أن حصلنا على ذات. الذات، وفقا لوصفي، هي تصور صوري (formal motion) خالص، لا تشمل نوعا جزئيا من العقل أو نوعا جزئيا من الإدراك. بالأحرى، إنها تصور صوري يشمل المقدرة على تنظيم القصدية وفقا لقيود العقل بصورة تسمح للقيام بأفعال قصدية وطوعية، حيث الأسباب ليست كافية لتحديد الفعل سببيا.

لماذا تصور كهذا للذات «صوريا» عوضا هو أن يكون «جوهريا»؟ لكي أجيب عن هذا السؤال، أريد أن أصنع تشبيها بين الذات وفعل صوري آخر. لكي أتفهم إدراكاتي البصرية، علي أن أفهمها على أساس أنها تحدث من وجهة نظر معينة، ولكن وجهة النظر ذاتها ليست شيئا أراه أو بطريقة أخرى أدركه. وجهة النظر متطلب صوري خالص ضروري لأن يوضح خاصية تجربتي. وجهة النظر ذاتها لا تملك خاصيات جوهرية سوى هذا القيد الصوري، أي، يجب أن أقوم بتجاربي من تلك الوجهة. والآن، وبالتشابه، تصور الذات التي أفترض وجودها هو تصور صوري خالص، ولكنه أكثر تعقيدا. يجب أن يكون موجودا، بصورة أن يكون لنفس الموجود

الواحد وعي وإدراك وعقل والمقدرة على القيام بأفعال والمقدرة على تنظيم إدراكات وأسباب، لكي تقوم بأفعال طوعية وفقا لافتراض الحرية. إذا حصلت على كل هذا، أنت حصلت على ذات.

والآن نستطيع تفسير جملة من الصفات الأخرى، اثنتان منها مركزيتان لتصور الذات الإنسانية. الأولى هي المسؤولية. عندما أقوم بأفعال أنا أتحمل مسؤولية، وهكذا أسئلة كالاستحقاق والمكافأة والعدالة والمديح والإطراء تكتسب معناها، وتفقد معناها من دون المسؤولية. وثانيا، نستطيع الآن أن نفسر العلاقة الخاصة التي تربط الحيوانات العقلية بالزمن. أستطيع تنظيم الوقت، وأستطيع تخطيط المستقبل، لأن الذات الواحدة نفسها التي تخطط سوف توجد في المستقبل وسوف تنفذ المخططات.

ل ـ الخاتمة

خصصت اهتمامي الأكبر في هذا الفصل لقضيتين، الأولى مشكلة الهوية الشخصية، أي بكلمات أخرى، ما هي الواقعة في كيان ذلك الشخص التي تجعله يبقى الشخص نفسه عبر الزمن والتغير؟ ثانيا، حاولت أن أقدم حجة تبين أنه رغم أن هيوم صدق عندما قال إنه لا توجد ذات كموضوع لتجاربنا، إلا أنه يوجد متطلب صوري أو منطقي يفرض علينا وجود ذات كشيء يوجد بالإضافة إلى التجارب لكي نتفهم تجاربنا بصورة معقولة. بوضعها الحالي، أنا لست راضيا عن هذه الحجة. ولكن الشيء الذي يزعجني بشدة هو كون مداها محدودا، وفي الواقع لا أعرف كيف أكمل هذا النقص، لدي مشكلتان متصلتان بهذه الحجة. أولا، الصعوبة التحتية في هيوم هي تصوره الذري للتجربة. كان يعتقد أننا نحصل على التجارب دائما كوحدات منفصلة أطلق عليها اسم «انطباعات» أو «أفكار». ولكن نحن نعرف أن هذا الاعتقاد خاطئ. نعرف، كما حاولت أن أشدد، أننا نختبر حقلا واعيا وموحدا ومتكاملا وأن تجاربنا تنتظم في هذا الحقل الواعي في أي لحظة وعبر الزمن كأبنية منظمة ومركبة تماما. قدم لنا علماء النفس الجشتالتيون دلائل كثيرة لهذه الخاصية اللاذرية والكلية (holistic) لتجاربنا الإدراكية. المشكلة الثانية التي أواجهها هي أنني لا أستطيع أن أفسر صفة مهمة لتجاربنا قد يسميها أحد «الحس بالذات» (sense of self). يمكن التعبير عن هذه النقطة بالطريقة



التالية. يوجد لدي بكل تأكيد شعور أنني أنا. وإحدى الطرق التي تمكنك من الشعور أنك أنت هو أن تحاول أن تتخيل كيف يجب أن تشعر لو كنت شخصا آخر. تخيل كيف تشعر لو كنت أنت أدولف هتلر أو نابليون أو جورج واشنطن. من المهم عندما تقوم بهذا التمرين الخيالي ألا تتخيل نفسك في وضع أدولف هتلر...إلخ.. بل بالأحرى، عليك أن تتخيل أنك لا تلعب دور أدولف هتلر، ولكن كيف تشعر لو أنك أدولف هتلر. إذا فعلت ذلك فأظن أنك ترى أنك تتخيل تجربة تختلف تماما عن التجربة، حيث عادة يكون لديك حس بذاتك أنك الذات نفسها وليس ذاتا أخرى. ولكن طبعا وجود حس بالذات لا يحل مشكلة الهوية الشخصية. لنفترض أنني أدرك معنى شعوري بذاتي. فإن هذا لا يكفي لأن يضمن أن أي شخص يمتلك هذه التجربة سيكون الشخص نفسه الذي هو أنا، لأنه يمكن تماما لأي عدد من الناس الآخرين أن يقوموا بهذا النوع من التجربة تماما التي أسميها «حسي بأنني أنا». يوجد حسي بذاتي بكل تأكيد، ولكن هذا لا يحل مشكلة الهوية الشخصية، ولا يشرح حتى الآن المتطلب الصوري الخالص الذي قلت إنه ضروري لأن يكمل تفسير هيوم لكي يفسر الفعل العقلي الحر. وهكذا على رغم أن هذا الفصل بداية مناقشة عن الذات، إلا أنه ليس أكثر من بداية.





خاتمة الكتاب

«يوجد عالم واحد فقط»
المؤلف

الفلسفة والنظرة العلمية للعالم

الآن أكملت الفرض الذي وضعته لنفسي في الفصل الأول. حاولت أن أعطي تفسيرا للعقل ينظر إلى الظواهر العقلية بوصفها جزءا من العالم الطبيعي. وتصورا للعقل بجميع نواحيه ـ الوعي، القصدية، الإرادة الحرة، السببية العقلية، الإدراك، الفعل القصدي... إلخ ـ طبيعي بهذا المعنى. أولا، يعتبر الظواهر العقلية كجزء من الطبيعة فقط. علينا أن نفكر بالوعي والقصدية كجزء من العالم الطبيعي، كما أن التخليق أو الهضم جزءان من الطبيعة. ثانيا، الآلية التفسيرية التي استعملناها لتقديم تفسير سببي للظواهر العقلية هي الآلية التي تحتاج إلى تفسير الطبيعة عامة. المستوى الذي عليه نحاول تفسير الظواهر العقلية هو بيولوجي وليس، مثلا، مستوى فيزياء ما تحت الذرة. السبب لاختيار هذه الآلية هو أن الوعي

وظواهر عقلية أخرى هي ظواهر بيولوجية تنتجها عمليات بيولوجية وتخص أنواعا معينة من الكائنات العضوية. طبعا هذا لا يعني أننا ننكر أن عقولنا الفردية تشكلها الثقافة، ولكن الثقافة لا تعاكس البيولوجيا بالأحرى، الثقافة هي الشكل الذي تكتسبه البيولوجيا في الجماعات المختلفة. قد تختلف ثقافة ما عن ثقافة أخرى، ولكن توجد حدود لهذه الاختلافات. يجب على كل واحدة أن تكون تعبيرا عن المشترك البيولوجي التحتي للجنس الإنساني. لا يمكن أن يحدث نزاع دائم بين الطبيعة والثقافة، لأنه لو وجد هذا النزاع، فإن الطبيعة ستنتصر دائما، والثقافة ستخسر دائما.

في بعض الأحيان يتكلم الناس عن «النظرة العلمية للعالم»، وكأنها رأي واحد عن كيفية وجود الأشياء بين الأشياء الأخرى، وكأنه قد توجد أنواع مختلفة من النظرات العالمية، والعلم أعطانا نظرة واحدة منها. من منظور واحد هذا الرأي صحيح، ولكن من منظور آخر مضلل وفي الحقيقة يقترح شيئا كاذبا. يجوز لنا الكلام عن الواقعة نفسها من وجهات نظر مختلفة. هناك وجهة النظر الاقتصادية، ووجهة النظر الجمالية...إلخ. ووجهة نظر البحث العلمي، هي بهذا المعنى وجهة نظر واحدة بين وجهات نظر أخرى. على أي حال، هناك طريقة لتأويل هذا التصور، وهي تقترح أن العلم يسمي نوعا معينا من الأنطولوجيا، وكأنه يوجد واقع علمي يختلف عن واقع المفهوم العام مثلا. أظن أن هذا الرأي خاطئ بصورة مذهلة، الرأي المتضمن في هذا الكتاب، الذي أريد أن أجعله الآن علنيا، يقر أن العلم لا يسمى ميدانا أنطولوجيا. بالأحرى يسمي مجموعة من الطرق لاكتشاف أي شيء يمكن البحث فيه نظاميا. مثلا، الواقعة التي تقول إن الذرة مكونة من إلكترون واحد اكتشفت بواسطة شيء يسمى «المنهج العلمي»، ولكن هذه الواقعة ليست، فور اكتشافها، ملك العلم، إنها ملك عام. إنها واقعة كبقية الوقائع. وهكذا نحن إذا اهتممنا بالواقع والحقيقة، فإنه لا يوجد في الواقع شيء كـ «الواقع العلمي أو «الحقيقة العلمية». كل ما هو موجود هو الوقائع التي نعرفها. لا أستطيع أن أخبركم عن كمية الإرباك الذي ولده فشل إدراك هذه النقاط. وهكذا مثلا غالبا توجد مناظرات عن واقع الموجودات التي يفترض العلم وجودها. ولكن هذه الموجودات إما أن توجد

وإما ألا توجد. رأيي أنا في المسألة هو ما يلي: الواقعة التي تقول إن الذرة تحتوي على إلكترون واحد هي واقعة كواقعة أنني عندي أنف واحد. الفرق الوحيد بينهما هو، لأسباب عرضية تطويرية، لا أحتاج إلى مساعدة مهنية لكي أكتشف أن عندي أنفا واحدا فقط، بينما إذا أخذنا بعين الاعتبار جهازنا وجهاز ذرات الهيدروجين فإننا سوف نحتاج إلى خبرة مهنية لكي نكتشف عدد الإلكترونات في الذرة الهيدروجينية.

لا يوجد شيء كالعالم العلمي، بالأحرى، يوجد العالم فقط، وإن ما نحاول فعله هو أن نصف كيف يعمل وأن نصف وضعنا فيه. بقدر ما أعرف، الفيزياء الذرية تدرس مبادئها الأساسية الأولية وأيضا تلك الزاوية الصغيرة التي تهمنا من البيولوجيا التطويرية. المبدآن الأساسيان اللذان يعتمد عليهما أي بحث كالبحث الذي كنت أقوم به هما: أولا، التصور القائل إن أهم الموجودات الأساسية في الواقع تصفها الفيزياء الذرية، وثانيا نحن، كحيوانات بيولوجية، نتائج فترات طويلة من التطور، ربما يعود إلى خمسة بلايين سنة. والآن، حالما تتقبل هذه النقاط، وهي ليست عن العلم فقط، ولكن عن كيف يعمل العالم، فإن هذا سوف يمكننا من الإجابة تقريبا عن بعض الأسئلة التي تتعلق بالفعل الإنساني بنوع من أجوبة فلسفية سهلة، على الرغم من أن هذا لا يعني أنه يمكننا الإجابة عنها بأجوبة نيروبيولوجية سهلة.

لا نعيش بعدة عوالم، أو حتى عالمين مختلفين، العالم العقلي والعالم المادي، عالم العلم وعالم المفهوم المشترك. بالأحرى، يوجد عالم واحد فقط، إنه العالم الذي نعيش فيه جميعا، ونحن في حاجة إلى أن نفسر كيف نوجد كجزء منه.







الهوامش

الهوامش

WHY I WROTE THIS BOOK

1. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

1. A DOZEN PROBLEMS IN THE PHILOSPHY OF MIND

1. I do not wish to suggest that mine is the only reasonable interpretation of Descartes. My claim is rather that the interpretation presented here has been the most influential in the history of the subject.
2. G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

(٢)

1. K. Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin: Springer, 1977).
2. J. C. Eccles, *How the Self Controls Its Brain* (Berlin: Springer-Verlag, 1994), 5.
3. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, 69.
4. H. Stapp, *The Mindful Universe*, forthcoming.
5. The classical statement of idealism is in George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. J. Dancy (Oxford: Oxford University Press, 1998).
6. H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'" in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958).
7. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).



8. Some famous logical behaviorists were G. Ryle, see his *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), and C. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology" in N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).
9. I cannot find the exact source of this quote. I think it is an adaptation of Ogden and Richards' characterization of Watson as "affecting general anesthesia." C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1926, London: Harcourt Brace and Company, 1949), 23.
10. Three classic statements of the identity theory are in U. T. Place, "Is consciousness a brain process?" *British Journal of Psychology*, vol. 47, no. 1 (1956): 44–50; J. J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes," in D. Rosenthal, ed., *The Nature of Mind* (New York: Oxford University Press, 1991), 169–176; H. Feigl, "The 'mental' and the 'physical,'" in Feigl, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*.
11. This objection and the ones which follow are discussed in Smart, "Sensations and Brain Processes," in Rosenthal, *The Nature of Mind*.
12. This objection was presented by, among other people, J. T. Stevenson, "Sensations and Brain Processes: A reply to J. J. C. Smart" in C. V. Borst, ed., *The Mind-Brain Identity Theory* (New York: St. Martin's Press, 1970), 87–92.
13. G. Maxwell, "Unity of Consciousness and Mind-Brain Identity" in J. C. Eccles, ed., *Mind and Brain: The Many Faceted Problems* (Washington: Paragon House, 1974), 233–237.
14. This objection was discussed in Smart's original article, and also in J. J. C. Smart, "Further Remarks on Sensations and Brain Processes," in Borst, *The Mind-Brain Identity Theory*, 93–94.
15. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
16. N. Block, "Troubles with Functionalism," in C. Wade Savage, ed., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 261–325.
17. Among the early proponents of functionalism were H. Putnam, D. Lewis, and D. Armstrong. *See* H. Putnam, "The Nature of Mental States," in Block, *Readings in Philosophy of Psychology*,

223–231; D. Lewis, "Psychophysical and Theoretical Identifications," in Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, and D. Lewis, "Mad Pain and Martian Pain," in Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, 207–222; D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge, 1993).

18. P. Johnson-Laird, *The Computer and the Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), and *Mental Models, Toward a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).
19. Eliminativism was originally stated by R. Rorty and P. Feyerabend. A recent advocate is Paul Churchland. See P. Feyerabend, "Mental Events and the Brain," *Journal of Philosophy* (1963): 295–296; R. Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories" in D. Rosenthal, ed., *Materialism, and the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971), 174–199; P. M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," in Rosenthal, *The Nature of Mind*.
20. D. Davidson, "Mental Events," reprinted in D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 207–227.
21. P. M. Churchland.," Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," in Rosenthal, *The Nature of Mind*, 603.

(٢)

1. T. Nagel "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, vol. 83 (1974): 435–450, reprinted in David Chalmers, ed., *The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002).
2. F. Jackson, "What Mary Didn't Know," *Journal of Philosophy*, vol: 83 (1982): 291–295, reprinted in T. O'Connor and D. Robb, eds., *Philosophy of Mind* (New York: Routledge 2003); F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly*, vol. 32 (1986): 127–136, reprinted in Chalmers, *The Philosophy of the Mind*.
3. N. Block, "Troubles with Functionalism," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9 (Minneapolis: Minnesota University Press, 1978) 261–325, reprinted in N. Block (ed.),

Readings in Philosophy of Psychology (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 268–305.

4. S. A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), relevant portion reprinted in Chalmers, *The Philosophy of Mind*, 329–332.
5. J. R. Searle, "Minds, Brains and Programs," *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980): 417–424, reprinted in many publications, including O'Connor and Robb, *Philosophy of Mind*, 332–352.
6. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, rev. ed. (New York: Harper & Row, 1979).
7. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
8. T. Nagel, "Armstrong on the Mind," in Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, 205.
9. The insufficiency of behavior to discriminate discriminable meanings was shown by W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962). He did not see that the argument was a *reductio ad absurdum* of behaviorist accounts of meaning. For a criticism of Quine's views, see, J. R. Searle, "Indeterminacy, Empiricism, and the First Person," *Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 3 (March, 1987): 123–147; reprinted in J. R. Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
10. C. McGinn, "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions," in Block, *Readings in the Philosophy of Psychology*, 156–158.
11. D. Dennett, "Back from the Drawing Board," in D. Dahlbom, *Dennett and His Critics* (Cambridge, MA: Routledge, 1993), 211.

(٤)

1. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience* (New York: Oxford University Press, 1996), 115–121.
2. T. Huxley, "On the Hypothesis that Animals Are Automata and Its History," in D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (Boulder: Westview Press, 1999), 148.



3. J. Kim, *Mind in a Physical World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 44.
4. For an earlier version of this list see H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, eds. H. Fiegl, M. Scriven, and G. Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958).
5. J. Kim, *The Philosophy of Mind* (Boulder: Westview Press, 1998), 59.

(٥)

1. See, for example, the chapter on pain and temperature (chapter 5) in C. R. Noback and R. J. Demarest, *The Nervous System: Introduction and Review* (New York: McGraw-Hill, 1977).
2. M. S. Gazzaniga, *The Social Brain: Discovering the Networks of the Mind* (New York: Basic Books, 1985).
3. W. Penfield, *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain,* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 76.
4. D. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, 1991). Specifically, he says consciousness is a virtual von Neumann machine implemented in a connectionist architecture.
5. T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
6. C. McGinn, "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *Mind*, vol. 98 (1989): 349–356.
7. J. Kim, "Epiphenomenal and Supervenient Causation," *Midwest Studies in Philosophy* vol. 9 (1984): 257–270.
8. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
9. C. Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach* (Englewood, CO: Roberts and Co., 2004).

(٦)

1. D. Dennett, "The Intentional Stance," in *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Montgomery, VT: Bradford Books, 1978).



2. J. R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
3. H. Putnam, "Meaning of 'Meaning,'" in K. Gunderson, ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 131–193, excerpt reprinted in D. Chalmers, ed., *The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002).
4. In Chalmers, *Philosophy of Mind*, 587.
5. T. Burge, "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4 (1979), excerpt reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind.*

(٧)

1. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1951).
2. W. Penfield, *The Mystery of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 76.
3. J. Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).
4. J. Kim, "Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4 (1979): 47.

(٨)

1. D. N. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

(٩)

1. S. Freud, "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria," in *Collected Papers*, vol. 3 (New York: Basic Books, 1959), 13–146, esp. 49ff.
2. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
3. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1958); cf. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).



(١٠)

1. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen and Unwin, 1940), 15.
2. For a statement of several different versions of the argument from illusion, cf. A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1953).
3. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1951), 210–211.
4. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clarendon Press, 1924), 67.
5. M. Bauerlein, *Literary Criticism: An Autopsy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).
6. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1962).





اقتراحات لقراءات أخرى

(١) إثنتا عشرة مشكلة في فلسفة العقل

Descartes, R. The Philosophical Writings of Descartes, trans. J. Collingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, 2 vols., Cambridge: Cambridge Universty Press, 1985, vol. II,
خاصة التأملات على الفلسفة الأولى، التأمل الثاني ١٦-٢٢، والتأمل السادس ٥٠-٦٢، والاعتراضات والأجوبة ١٥٤-١٦٢.

يوجد عدة مقدمات عامة لفلسفة العقل منها:

Armstrong, D. M. The Mind-Body Problem, An Opinionated Introduction, Bouder, CO: Westview Press, 1999.
Churchland, P. M. Matter and Consciousness, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
Heil, J. Philosophy of Mind, London and New York: Routledge, 1998. Jacquette, D., Philosophy of Mind, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994.
Kim, J. The Philosophy of Mind, Boulder, CO: Westview Press, 1998.
Lyons, W. Matters of the Mind, New York: Routledge, 2001.

يوجد أيضا عدة مجموعات من المقالات في فلسفة العقل، منها:

Block, N. ed. Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
Chalmers, D. ed. Philosophy of Mind, Classical and Contemporary, Readings, New York: Oxford University Press, 2002.
Heil, J. ed. Philosophy of Mind, A Guide and Anthology, Oxford: Oxford University Press, 2004.
Lycan, W. ed. Mind and Cognition: A Reader, Cambridge, MA: Blackwell 1990.
O' Connor, T., and D. Robb, eds. Philosophy of Mind, Contemporary Readings, London and New York: Routledge, 2003.
Rosenthal, D. M. ed. The Nature of Mind, New York: Oxford University Press, 1991.

اللجوء إلى المادية

المختارات التالية تقدم معظم الحجج الأساسية المناقشة في هذا الفصل:

Armstrong, D. M. A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge, 1993.
Block, N. "Troubles with Functionalism", in Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. IX, ed. C. Wade Savage, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978, 261-325, reprinted in Block, ed. Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
Borst, C. ed. The Mind/Brain Identity Theory, New York: St. Martin's Press, 1970.
Churchland, P. M. "Eliminative Materialism and the Prepositional Attitudes", in Rosenthal, D. ed. The Nature a/Mind, New York: Oxford University Press, 1991, 601/612.

Crane, T. The Mechanical Mind, 2nd ed., London: Routledge, 2003. Davidson, D., "Mental Events", in Essays on Actions and Events, Oxford: Oxford University Press, 1980, 207-227.
Feigl, H. "The 'Mental' and the 'Physical'", in Minnesota studies in The Philosophy of Science, vol. 2, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.
Haugeland, J. ed. Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence. Cambridge, MA: A Bradford Book, MIT Press, 1982.
Hempel, C. "The Logical Analysis of Psychology" in Block ed., Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
Lewis, D. "Psychophysical and Theoretical Identifications" and "Mad Pain and Martian Pain" both in Block, ed., Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
McDermott, D. V. Mind and Mechanism, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
Nagel, T. "Armstrong on the Mind", in Block, ed. Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
Place, U. T. "Is Consciousness a Brain Process?" British Journal of Psychology, vol. 47, pt. 1 (1956) 44-50.
Putnam, P. "The Nature of Mental States" in Block, ed., Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
Ryle, G., The Concept of Mind, London: Hutchinson, 1949.
Smart, J. J. C. "Sensations and Brain Processes", in Rosenthal, D. ed. The Nature of Mind, New York: Oxford University Press, 1991, 169-176.
SearleJ. R. The Rediscovery of the Mind, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
Turing, A. "Computing Machinery and Intelliggence", Mind, vol. 59 (1950): 433-460.

حجج ضد المادية

Block, N. "Troubles with Functionalism", in Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis: University of Minnesota Press, vol. 9 (1978): 261-325.

منشورة في

Block, ed. Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 268-305.
Jackson, F. "What Mary Didn't Know", Journal of Philosophy, vol. 83 (1986): 291-295; also "Epiphenomenal Qualia", in Philosophical Quarterly, vol. 32 (1986): 127-136. Kripke, S. A., Naming and Necessity, Cambridge MA: Harvard University Press, 1980,

مقتطف في

Chalmers, D. ed. Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings, New York: Oxford University Press, 2002, 329-332.

McGinn, C. "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions", in Block, ed. Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 156-158.
Nagel, 'T'. "Armstrong on the Mind", in Block, ed. Readings in philosophy of psychology, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 200-206.
Nagel, T. The View from Nowhere, New York: Oxford University Press, 1986.
Nagel, T. "What Is It Like to be a Bat?", in Philosophical Review, vol. 83 (1974): 435-450, reprinted in Chalmers, ed. The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, New York: Oxford University Press, 2002.
Searle, J. R. "Minds, Brains and Programs", Behavioral and Brain Sciences, 3 (1980), 417-424,

منشورة في

O'Connor, T. and D. Robb, Philosophy of Mind, Contemporary Readinggs, London: Routledge, 2003, 332-352.
Searle, J. R. Minds, Brains and Science, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
Searle, J. R. The Tediscovery of The Mind, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

الوعي ـ الجزء الأول

يوجد فيض من العمل الحديث عن الوعي، يحتوي على بعض أعمال المؤلف الحالي.
سوف أعطي عينة تمثيلية:

Chalmers, D. The Conscious Mind, Oxford: Oxford University Press, 1996.
Dennett, D. Consciousness Explained, Boston: Little Brown, 1991.
McGinn, C. The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution, Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991.
Nagel, T. The View from Nowhere, Oxford: Oxford University Press, 1986.
O'Shaughnessy, B. Consciousness and the World, Oxford: Oxford Universty Press, 2000.
Searle, J. R. The Mystery of Consciousness, New York: New York Review of Books, 1997.
Searle, J. R. The Rediscovery of the Mind, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
Siewert, C. The Significance of Consciousness, Princeton: Princeton University Press, 1998.
Tye, M. Ten Problems of Consciousness, Cambridge, MA: MIT Press 1995.

يوجد أيضا مجموعة كبيرة من المقالات (أكثر من ٨٠٠ صفحة) عن الوعي:

Block, N. 0. Flanagan, and G. Guzeldere, eds. The Nature of Consciousness: Philosophical Debates, Cambridge, MA: MIT Press. 1997.

قرات ذات اتجاه نيروبيولجي سوف توضع بلائحة في نهاية «الوعي، الجزء الثاني».



الوعي - الجزء الثاني

يوجد عدد من الاتجاهات النيروبيولوجية للوعي، منها:

Crick, F. The Astonishing Hypothesis, New York: Scribner's, 1994.

Damasio, A. R. The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York: Harcourt Brace & Co, 1999.

Edelman, G. The Remembered Present, New York: Basic Books, 1989. Llinas, R. I of the Vortex: From Neurons to Self, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Searle. J. R. "Consciousness", in Annual Review of Neuroscience, vol. 23, 2000, reprinted in Searle, J. R. Consciousness and Language, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

تحتوي هذه المقالة بيبليوغرافيا مطولة عن البحث النيروبيولجي الحديث عن الوعي.

Koch, C., The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach, Englewood, CO: Roberts and Co., 2004.

القصدية

in Midwest Studies in Philosophy 4, 1979..»Individualism and the Mental«Burge, T.

in Psychosomatics, Cambridge, MA: MIT Press,»Meaning and the World Order«Fodor, J. chap. 4, 1988, reprinted in O'Connor, T. and D. Robb, eds. Philosophy of Mind, Contemporay Readings, London and New York: Routledge, 2003.

in Language, Mind and Knowledge, Gunderson, K.,».The Meaning of Meaning«Putnam H. ed., Minnesota Readings in the Philosophy of Science, vol. 9, Minneapolis: University of Minnesota Press 1975, 131 - 193.

Searle, J. R. Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambirdge University Press, 1983.

السببية العقلية

Davidson, D. "Actions, Reasons and Causes," Essays on Actions and Events, New York: Oxford University Press, 1980.

Heil, J. and A. Mele, ads. Mental Causation, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Kim,J. Mind in a Physical World; An Essay on the Mind-Body Problem and Causation, Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

Searle, J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

الإرادة الحرة

مجموعة من المقالات عن الإرادة الحرة موجودة في:

Watson, G. ed. Free Will, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.



بعض الكتب الحديثة

Kane, R. The Significance of Free Will, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Slimansky, S. Free Will and Illusion, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Wolf, S. FREEDOM WITHIN REASON, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Wegner, D. N. The Illusion of Conscious Will, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Searle, J.R. Rationality in Action, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

اللاوعي وتفسير السلوك

Freud, S. 1912 "The Unconscious," in Collectid Papers, vol. 4,J, Riviere, trans., New York: Basic Books, 1959,98-136.

Searle.J. R. The Rediscovery of the Mind, Cambridge, Ma: MIT pRESS, 1992. CHAP.7.

Searle, J. R. Rationality in Action, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

الإدراك

الهجوم الكلاسيكي لنقد النظريات الواقعية للإدراك يوجد في:

Berkeley's Principles of Human Knowledge, Dancy, J.ed., Oxford: Oxford University Press, 1998. See also, Berkeley, G.Three Dialogues Between Hylas and Philonous, Turbayne, C. ed. Indianapolis:Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1985.

لشرح حديث لنظيريات المعطيات الحسية، انظر:

Ayer, A. J. The Foundations of Empirical Knowledge, London:Macmillan, 1952

لنقد لنظريات المعطيات الحسية، انظر:

Austin, J. L. Sense and Sensibilia, Warnock, G. J. ed. ed. Oxford: Clarendon Press, 1962.

لتفسير قصدية الإدراك، انظر:

Searle, J. R. Intentionality: An Essay In the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, chap. 2.

الذات

الشرح الكلاسيكي للشكية يوجد في:

Hume's Treatise of Human Nature, Selby-Bigge, L. A. ed. Oxford: Clarendon Press, 1951, Book I, Part IV, Section FI,of Personal identity, 251-263, as the Appendix, 623-939.

تصور لوك يوجد في:

Concerning Human Understanding, London: Routledge, 1894, especially chap. 27, "Of Identity and Diversity."

أعمال أخرى تتعلق بقضايا هذا الفصل:

Parfit, D. Reasons and Persons, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Searle, J. R. Rationality in Action, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, especially chap. 3.

ما يلي مجموعة من المقالات:

Perry, J. ed. Personal Identity, Befkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.





المؤلف في سطور

جون ر. سيرل

* حصل على الدكتوراه من جامعة أوكسفورد عام ١٩٥٩.
* عكف على العمل في حقل البحث والتعليم.
* له دور حيوي في مناقشة المشكلات التقليدية والحديثة في الحقل الفلسفي.
* له أكثر من ١٧ كتابا و٧٠ مقالا في فلسفتي العقل واللغة.
* كانت أفكاره الموضوع الرئيسي لكثير من المؤتمرات العالمية والمحلية، كما كانت محورا لكثير من الكتب والمقالات الفلسفية.
* ترجمت أعماله إلى كثير من اللغات الأوروبية والشرقية.
* من أهم كتبه: «الوعي واللغة»، و«العقلانية في الفعل»، و«سر الوعي»، و«اكتشاف العقل ثانية»، و«القصدية».

المترجم في سطور

ميشيل حنا متياس

* أستاذ للفلسفة في كلية ميلسابس من ١٩٦٧ إلى ١٩٩٩.
* عمل أستاذا للفلسفة في جامعة الكويت من ١٩٩٩ - ٢٠٠٤.
* بالإضافة إلى اهتمامه بتعليم الفلسفة، أنجز أبحاثا كثيرة في فلسفة القيم، وخصوصا فلسفة الفن والجمال ونظرية الأخلاق، وأسس النظام العالمي الجديد.
* من أهم أعماله الفلسفية: «الأساس الأخلاقي للدولة عند هيغل» و«التجربة الجمالية».
* تقاعد من التعليم في بداية السنة الدراسية الحالية ٢٠٠٧.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

٢ - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات إستراتيجية - مستقبليات.

٣ - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

٤ - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) - الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة والمترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع

شارع جابر المبارك – بناية التجارية العقارية

ص. ب 29126 – الرمز البريدي 13150

ت 2405321 – 2417810/11 فاكس 2417809

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع

دبي، ت: 9714266115 – فاكس: 2666126

ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع

إدارة العامة – شارع الملك فهد (الستين سابقا) – ص. ب 13195

جدة 21493 ت 6530909 – فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

سورية – دمشق ص. ب 12035(9631)

ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

مؤسسة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء رقم 88 – القاهرة

ت 5796326 فاكس 7703196

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر والصحافة

(سبريس)

70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء

ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة

تونس – ص. ب 4422

ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع

ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220

ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر

ص. ب 3084

ت 3201901/2/3 ـ فاكس 3201909/7 (967)

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية

عمان ص. ب 375 عمان – 11118

ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف

ص. ب 224/ المنامة – البحرين

ت 294000 – فاكس 290580 (973)

عمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام

مسقط ص. ب 3305 – روي الرمز البريدي 112

ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع

الدوحة ص. ب 3488 – قطر

ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع

القدس/ شارع صلاح الدين 19

ص. ب 19098 ـ ت 2343954 ـ فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية

الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)

فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING

25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY

NY - 11101 TEL: 4725488

FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED

POWER ROAD. LONDON W 4SPY. TEL:

020 8742 3344

FAX: 2081421280

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.



قسيمة اشتراك في إصدارات

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:

العنوان:

اسم المطبوعة: مدة الاشتراك:

المبلغ المرسل: نقدا/شيك رقم:

التوقيع: التاريخ: / / ٢٠٠م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 2416006 (00965) - داخلي: 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152

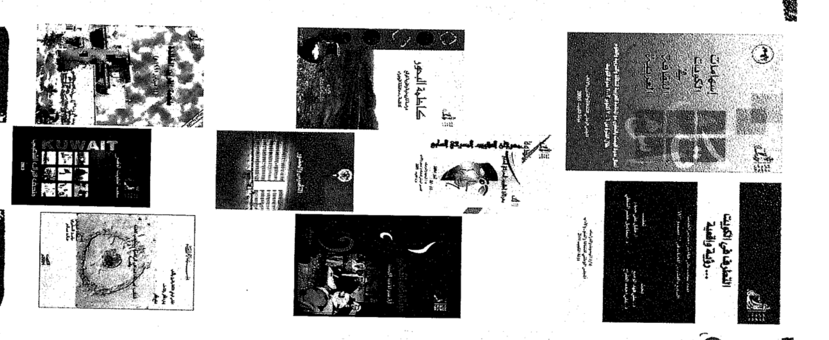



مطابع المجموعة الدولية
International Group Press co.
Tel.: 4749210 - 4711103

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الكويت



الإصدارات غير الدورية

هذا الكتاب

هذا الكتاب ليس مجرد مقدمة إلى فلسفة العقل، ولكنه أيضا دراسة تحليلية ونقدية ومنظمة لأهم المشكلات التي تشكل موضوع هذا الحقل المركزي في الفلسفة عامة. في هذه الدراسة يتجاوز المؤلف المقولات التقليدية والمنهج المألوف في معالجة هذه المشكلات. ومن أهم الإنجازات التي قدمها جون سيرل في هذا الكتاب تقديم حلول معقولة ومفيدة جدا للمشكلات الصعبة التي ورثناها من ديكارت في بداية القرن السابع عشر.

يبتدئ المؤلف بشرح ثلاثة أسئلة أساسية في فلسفة العقل يستفسر أولها عن الفرق بين الذاتي والموضوعي، أو بين العقلي والمادي، بينما يتمحور الثاني حول: كيف يمكن للحالات العقلية اللامادية أن توجد في عالم مادي؟ أما الثالث فيتساءل: كيف يمكن لحالات عقلية أن تسبب حوادث مادية، وكيف يمكن لحوادث مادية أن تسبب حالات عقلية؟ المشكلة الرئيسية التي تتصدر المناقشة في هذا الكتاب هي مشكلة الثنائية: هل يتشكل الإنسان من عنصرين، عقل وجسد، أم من عنصر واحد: المادة؟ يجادل المؤلف بأن هذه المشكلة التي احتلت المكان الأول في الفلسفة ثلاثة قرون ليست في الواقع المشكلة الرئيسية. بل المشكلة الأهم هي: كيف يقوم العقل بوظيفته؟ وعندما نطرح هذا السؤال ننجرّ إلى عصبة من الأسئلة المثيرة للاهتمام: ما الوعي؟ ما القصدية؟ ما السببية العقلية؟ ما الإرادة الحرة؟ ما الإدراك؟ ما الذات؟

أهم ما يثير الإعجاب والتقدير في هذا الكتاب هو روح المؤلف المتواضعة والموضوعية، وإلمامه بأهم النظريات المهمة في فلسفة العقل، وأسلوبه الفلسفي التحليلي.

لا أبالغ حين أقول إن هذا الكتاب كنز من المعرفة والبصيرة الفلسفية والمعلومات التي يمكن اعتبارها ضرورية للتقدم في هذا المضمار العلمي.

ISBN 978-99906-0-220-3
رقم الإيداع (٢٠٠٧/٠٤١)

